العقلاني

3

يوليو 2015

من أجل ترسيخ رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

محيى الدين محمد

ثورة على الفكر العربي المعاصر

كاظم حبيب

التعذيب في الإسلام:
العهد العباسي نموذجا

دانيال بالز

المجتمع والمقدَّس:
أيميل دوركايم

مركز الدراسات النقدية للأديان

العقلاني

مجلة غير دورية تُعنى بترسيخ
رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

ISSN: 2054–5193

تصدر عن مركز الدراسات النقدية
للأديان، لندن

المدير المسئول: محمد محمود

المراسلات باسم المركز:

contact@criticalcentre.org

- المواد المنشورة تعبّر عن آراء أصحابها.
- يُشترط في المساهمات التي تصلنا ألا يكون قد سبق نشرها.
- لا تُراجع المجلة بشأن المساهمات التي تصلها من غير طلب منها، ولا تلتزم المجلة بإعادة هذه المساهمات لأصحابها.
- يُسمح بإعادة نشر واقتباس ما يرد في المجلة من مواد بشرط الإشارة للمصدر.

قواعد الكتابة للمجلة

يُرجى مراعاة القواعد التالية عند بعث المواد للمجلة:

1. أن يكـون حجـم المـادة مـا بـين 4000 و 6000 كلمـة وفي حالـة تجـاوز ذلـك لابـد مـن الاتفـاق المسـبّق مـع إدارة التحريـر.

2. صفّ المادة إلكترونيا باستخدام برنامج ورد (Word).

3. استخدام الأرقام العربية بدلا من الأرقام الهندية.

4. اسـتخدام علامـة اقتبـاس ثنائيـة عنـد اقتبـاس نـص: " ... النـص المقتبـس ... ".

5. وضـع رقـم الاقتبـاس بعـد علامـة الاقتبـاس النهائيـة مـن غـير مسـافة وبـدون قوسـين: " ... النـص المقتبـس ... "[2] مواصلـة النـص ...

6. وضـع الهوامـش والملاحظـات المرقّمـة في آخـر المـادة وليـس في أسـفل كل صفحـة منهـا. توضـع الهوامـش تحـت كلمـة **هوامـش** (بالخـط العريـض) وتظهـر كعنـوان جانبـي عـلى اليمـين.

7. وضع المراجع وفق الترتيب الآتي:

اسـم المؤلـف كامـلا (مـن غـير لقـب علمـي مثـل دكتـور أو بروفيـسر)، **عنـوان المرجـع** (بالخـط العريـض) (مـكان النـشر: النـاشر، سـنة النـشر، الطبعـة (مـن الطبعـة الثانية فلاحقـا))، رقـم الصفحـة (ص 20 أو ص 20–25).

8. إذا تكرّر المرجع مباشرة يظهر تحت: المرجع نفسه، رقم الصفحة.

9. إذا تكـرّر المرجـع لاحقـا يوضـع اسـم المؤلـف الأخـير، ثـم **العنـوان** بالخـط العريـض، يتبعـه رقـم الصفحـة.

10. إرفاق تعريف قصير بالمؤلف لا يتجاوز الخمسين كلمة.

العقلاني

العدد 3

يوليو 2015

المحتويات

العقلاني

العدد 3
يوليو 2015

المساهمون

محيى الدين محمد: ولد محيى الدين محمد بقرية أرقين في شمال السودان في 11 يوليو 1928، وما لبث أن انتقل مع أسرته إلى القاهرة وهو صبي صغير. التحق بالمدرسة السعيدية وكان متفوقا تفوقا مكّنه من تصدّر القائمة الأولى في مصر. كان ذا وعي سياسي منذ فترة مبكّرة في حياته وانخرط في حركة النضال ضد البريطانيين وعمل في المقاومة السرية، وكان ذلك سببا للقبض عليه. رغم تفوقه الأكاديمي، لم تمكّنه ظروفه الأسرية من الالتحاق بالجامعة. عمل في شركة من شركات القطاع الخاص، وأصبح مراسلا لمجلة الآداب اللبنانية. انتقل للعمل في وزارة المواصلات اللاسلكية، وواصل نشاطه في الكتابة. اهتم اهتماما خاصا بالترجمة فترجم مثلا كتاب أستاذ العلوم السياسية الأمريكي مورو بيرجر (Morroe Berger) **العالم العربي اليوم**، كما ترجم عمل الروائي الأمريكي هيرمان ميلفل (Herman Melville) **الجزر الوحشية**. انتقل لقطر للعمل مراسلا ثم محررا في الإذاعة القطرية، وترقّى إلى أن أصبح رئيس تحرير قسم الأخبار في التلفزيون القطري. توفي يوم 20 يونيو 2014 في القاهرة إثر جلطة لم تمهله طويلا.

كاظم حبيب أكاديمي وكاتب وسياسي عراقي ومن الناشطين في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان والمجتمع المدني. حاصل على الدكتوراة من كلية الاقتصاد في برلين وحاصل أيضا على دكتوراة العلوم (habil, Dr Sc). أصدر أكثر من 25 كتابا وكراسا والكثير من الدراسات والبحوث والمقالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بالعربية والألمانية. ومن أهم كتبه كتابه **لمحات من عراق القرن العشرين** (2013) الذي يقع في 11 مجلدا.

دانيال بالز (Daniel Pals) أستاذ جامعي أمريكي. تشمل اهتماماته التاريخ الأوربي والأمريكي الديني المعاصر، وتاريخ المواجهة بين العلم والدين، وطبيعة التفسير في الدين والتاريخ والعلوم الإنسانية.

صيحة محيي الدين محمد:

هل نسمع؟

فإذا أردنا تغيير هذه العقلية كلية، وتحويل ذهنية الميتافيزيقا إلى ذهنية الوجود الواقعي المحسوس، وجب أن نطلق صيحة عظيمة في هذه الأذن الميتة، مطالبين لها أن تقوم وأن تباشر حقوقها، وأن تعي وأن تفكر وأن تجرّب وأن تعيش. وتلك مسؤولية القيادة المفكرة في الشرق العربي، ولا مسؤولية سواها. إن على الذهن القيادي أن يبدأ قفزة تعليمية بمناقشة القضايا الخرافية وقتلها ...

محيي الدين محمد، **ثورة على الفكر العربي المعاصر**

صدر كتاب الأستاذ محيي الدين محمد **ثورة على الفكر العربي المعاصر** قبل نصف قرن (صيدا: المكتبة العصرية، 1964)، إلا أنه غاب إلى حد كبير وعلى التو عن أفق حياتنا الفكرية ولم يُنشر إلا مرة واحدة. ولإيماننا بأهمية الأطروحة المركزية للكتاب والتي يطرحها المؤلف في الفصل الأول والذي يحمل عنوان الكتاب فقد رأينا إعادة نشره، وخاصة أن القضايا التي يطرحها لا تزال حية وملتهبة في حياتنا الفكرية وبدرجة أكثر إلحاحا وتفجرا نتيجة التراجع والانتكاس الذي أصاب العالم العربي على مدى الخمسين عاما السابقة.

ولعلنا لا نغالي إن قلنا إن محيى الدين محمد أطلق في كتابه ما يمكن أن يوصف بأعلى صيحة جذرية ارتفعت في ذلك الوقت في العالم العربي: صيحة جمعت الالتزام بحرية الفكر والتعبير مع الالتزام بقيم العدالة الاجتماعية التي تضمن عدم استغلال الإنسان مع المطالبة بعلمنة المجتمعات العربية.

كانت فترة الستينيات هي فترة الآمال الكبرى لشعوب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية التي حَلَمَتْ بأن فجرها قد بزغ وبأنها قادرة على النهوض وقهر الثالوث المريع للجهل والفقر والمرض واللحاق بالعالم النامي. ولقد كتب محيى الدين محمد ومصر في قلب هذه التحولات وفي خضم تحولاتها الناصرية.

كان محيى الدين محمد مؤمنا بضرورة التحول الاشتراكي لمواجهة مشاكل مصر وباقي العالم العربي وكان بالتالي متعاطفا مع فكرة ضرورة تدخّل الدولة تدخّلا قويا لتنفيذ برامج التحول والسهر على مكتسباتها، إذ بدون هذا الانحياز والتدخل الحاسم لا يمكن للاشتراكية أن تتحوّل لقوة اقتصادية واجتماعية. وهو في هذا لم يشذّ عن الإجماع العام لقوى اليسار في مصر وباقي العالم العربي.

إلا أن محيى الدين محمد رأى شيئا آخر أهّله في تقديرنا ليصبح من طلائع تيار أكثر شمولا ونضجا في موقفه. لقد رأى أن التغيير لابد أن يطال الذهن والبنية التاريخية الموروثة. وهكذا وبالإضافة لشرط الاشتراكية (الذي ارتبط عنده ليس بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية فحسب وإنما أيضا بتحقيق الثورة الصناعية) أصرّ على ثلاثة شروط أخرى: ضرورة قيام ثورة فكرية بغرض الانعتاق من كل ما يعيق تقدّم الشعوب العربية وانطلاقها، وضرورة توفّر الحرية الفكرية الكاملة وحرية التعبير (وصيغتها السياسية هي الديمقراطية) وضرورة أن تتبنّى هذه الشعوب نهجا علمانيا لا يسمح بقيام دولة دينية ويفصل الإسلام عن الدولة. وعندما ننظر لهذه الشروط سندرك في الحال الاتصال والترابط بينها إذ أن الثورة الفكرية لا

يمكن لها أن تتحقّق في غياب الحرية، وأن هذه الحرية لا يمكن لها أن توجد وتنمو وتزدهر في ظل دولة دينية.

ورغم أن محيى الدين محمد ينطلق في مناقشته من خلفيته كناقد أدبي إلا أن مفهوم النقد عنده يتّسع ليصبح نقدا للثقافة، وبنفس المنطق يتّسع مفهومه للثورة لتصبح ثورة فكرية تنتظم كل مناحي التعبير الفكري والحياة المعاشة.

وفي معالجته للقضايا يقوم منهجه على طرح المشكلة وتحديد عناصرها أولا ثم يتابع بعد ذلك مستعرضا المخارج المختلفة. ونقطة المنطلق عنده هي الواقع المادي الملموس وهو واقع فقر مادي شامل تحوّل أيضا لواقع فقر واستلاب فكري وروحي يلخصّه قائلا: "إن المشكلة هي في سيكولوجيا الذهن الشرقي الذي تأثّر بالوضع المادي وبنفسية المذلة، ووحي الدين وعنف الحاكم، والرضى والتسليم بما كتبه الله."

وإن كانت الأوضاع المادية تمثّل بعدا مكانيا من حيث أنها أول ما يصدم الملاحظ وهو يدرس الواقع العربي فإن محيى الدين محمد يلاحظ أيضا بُعد الزمن وعلاقة هذا الواقع به. وعندما يتحدّث عن "الذهن الشرقي" فإنه يتحدّث في واقع الأمر عما يصفه أيضا "بالذهن الجلف العام". وإن كان هذا الذهن غائصا في وحل الأزمة وعاكسا ومستسلما لها فإن هناك ذهن آخر يحمل مشعل المستقبل وناره ونوره وهو "الذهن القيادي للمفكرين". ومادة هذا الذهن القيادي المفكّر هي الواقع المادي والزمن، إذ أنه يعمل لتغيير واقع الفقر والجهل والمرض، وهي مهمة لا يمكن إنجازها بدون الخروج من مستنقع الزمن التراثي الموروث (وهذا الزمن لم يلعب دورا تاريخيا حاسما في تكوين شخصية المجتمعات العربية الراهنة فحسب وإنما لا يزال عنصرا هاما في تشكيل وعيها وشعورها بانتمائها وهويتها الحضارية حتى الآن) والدخول في زمن جديد هو زمن عصرنا الراهن بكل تحدياته ووعده.

ومحيي الدين محمد مدرك إدراكا واضحا أن جذر أزمة الذهن العربي يكمن في وعيه الديني للعالم والذي يحوّل ذهنه "لذهن أسطوري" يعالج فقره وشقاءه في هذا العالم باللجوء لخرافة عالم آخر ينتظره بعد موته، حيث تنعدل الموازين فيُجازى بنعيم مقيم بينما يُعاقب من كانوا سبب فقره وشقائه بعذاب مخلّد. وفي مواجهة هذا الذهن الأسطوري لابد لذهن المفكر من تحمّل مسئوليته النقدية والتعليمية، إذ أن طوق الزمن التراثي لن ينكسر بدون هذا التدخل الحاسم.

عندما أصدر محيي الدين محمد كتابه كان في السادسة والثلاثين من عمره. كان مليئا بالثقة وبالتفاؤل بأن جيله هو الجيل الذي سيكسر الطوق ويفتح الباب على مصراعيه للثورة الفكرية. لم يتحقّق طموحه الكبير إذ تهاوت محاولات تطبيق الاشتراكية، ولم تنجح الديمقراطية في تثبيت أقدامها باطمئنان في تربة الواقع العربي، وانحسرت العلمانية انحسارا كبيرا مع صعود التيار الإسلامي، وأصبح الوعي الديني عنصرا فعّالا في تشكيل الخطاب العام.

إلا أن واقع الانحطاط الجديد هذا لا ينقض أطروحة محيي الدين محمد، ولكنه، على العكس، يثبت صحّتها وسلامتها وإلحاحها ويجعلها واجبا متجددا لكل جيل يدرك هذه الصحة والسلامة والإلحاح.

لقد وضع محيي الدين محمد يده على أس البلاء وعلى ما يمكن أن ينتشلنا من حمأة تخلفنا عندما أطلق صيحته العظيمة في آذاننا: حرية الفكر أو الموت.

محيى الدين محمد

ثورة على الفكر العربي المعاصر

الضوء على المشكلة

هاهي مجموعة من الأقطار والبلدان، في شرقنا العربي، متحدة اللغة والثقافة والأصول تريد أن تنهض من عثرة سقوط مدمّر ألغى وجودها مئات السنوات وحجّرها وصيّرها بالتخلف الذي نراها عليه الآن. وإرادة النهوض هذه ليست إلا تعبيرا مركّزا جدا عن وعي مقدار التخلف الذي أصبحت عليه بالقياس إلى أمجاد الحضارة الأوربية الحديثة.

الاتجاه العام القيادي هو تصنيع البلاد العربية، وتغيير التراث العربي جميعه، ليمكن للعقل أن يقفز من محدودية الخرافة والتسليم والرضى، وهو مظهر من أشدّ المظاهر الإنسانية تعاسة وخزيا، إلى انطلاق العقل والمحاجاة وطلب تحقيق العدالة والحرية.

الأفكار في الشرق العربي مرتبطة بنوعية الحياة فيه، فحيث يكون المحراث أداة الزرع، يظلّ الفقر عاملا حاسما في تبليد ذهن الريفي وتأخيره، وفي تحديد شكل وعيه ومدى عمق معرفته، ويمكن بمقابلة بسيطة بين زارع في الإقليم الجنوبي، وآخر عراقي، أن نستنتج الأثر المدمّر

لأصابع الفقر هنا وهناك. إنه يوحّد الملامح، ويقرّب التقاطيع. بل إن الأغاني ذاتها، وهي تعبير عن واقع الأفراد في ارتباطاتهم الأسرية والمجتمعية، تأخذ سَمْتا موحدا، فآلام العربي في بلد ما، هي ذاتها آلام العربي في بلد آخر. ولما كانت الأغنية والقصة والشعر هي عوامل التنفيس عن مأساة الوجود التي يعيشها أي مجتمع في العالم، كان تأكيد هذا المجتمع على تخطئة لون من ألوان الوجود، إشارة منه بضرورة تغيير هذا اللون الذي يوشك أن يفجّر تماسك المجتمع الشاكي ويمزّقه.

والفنون في شرقنا العربي أنين متصل من الفقر والعوز اللذين يحطمان الأسرة ويحطمان الأفراد. إنها تعبير عن واقع نعانيه، يدوخّنا ويقتلنا ويذهب معنا إلى القبر.

فهل هو مُجْدٍ أن نغيّر من أغنياتنا وقصتنا وأشعارنا، وأن نستعير أشعار الغرب وأغنياته بدعوى تطويرها؟

أهو مُجْدٍ أن ننشىء المجلات الأدبية والمنابر، والجمعيات الثقافية والمكتبات، بدعوى تغيير الذهن العربي؟ مَنطِقوا الأمر إذن ما دام الفقر هو مشكلتنا الأساسية: كيف نغيّر ذهن الزارع المتدين الذي تتحوّل الدار الآخرة في وعيه من محض عقاب وثواب إلى جائزة ينالها لقاء عذابه في الدار الدنيا؟ كيف نطوّر هذا الذهن الذي يقبل من اللاوعي فكرة فقره، ويلحّ على وجودها، كأن حياته دونها لا تستأهل شيئا؟ ألم يكن المنطق الديني هو الذي أملى هذا الجواب على الريفي المسكين ليمكّن له أن يحيا بكثير من الأمل؟ كيف نغيّر هذا الجواب، وهذه الذهنية؟

أليس تلفيقا أن نحوّل هذا التيار الوجودي الزَّخِم، وأن نتعاطى المسكّنات الغربية من مذاهب وفلسفات وأطر جمالية لا تعنينا في شيء؟ أليس من الأوجب والأنسب أن نبدأ من فكرنا ذاته في مليون حمأة وطين؟

إن المشكلة هي في سيكولوجيا الذهن الشرقي الذي تأثّر بالوضع

المـادي وبنفسـية المذلـة، ووحـي الديـن وعنـف الحاكـم، والـرضى والتسـليم بـما كتبـه الله. (*)

كل ذلـك مجتمعـا هـو الـذي وحّـد النتائـج في البلـدان العربيـة كلهـا، ووحّـد قسـماتها، وجعلنـا هـذا القطيـع مـن النـاس الذيـن لا يرفضـون الظلـم والبطـش لأن الديـن يحـضّ عـلى التسـليم بـما يقولـه أولـو الأمـر، وجعلنـا هـذه النـماذج التـي لا تأبـه بطلـب العدالـة لأن الديـن يؤكـد عـلى وجـود الطبقـات بعضهـا فـوق بعـض. فـإذا كنـا لا نأبـه بالعدالـة ولا بالعيـش الطيب ولا نريـد الحريـة في هـذا العـالم الرحـب الغنـي العظيـم المتخـم خـيرات، إذا كنـا لا نريـد ذلـك ونرفضـه، ونـدع أقوامـا آخريـن يعيشـون ويتسـلقون فـوق أكتافنـا ورؤوسـنا وينعمـون بالعيـش الطيـب والحيـاة النظيفـة الخاليـة مـن الأمـراض والـذل والقـذارة، إذا كنـا نرفـض ذلـك، فلـماذا إذن نتـزاوج وننجـب الأطفـال ونبنـي البيـوت والأسر والحدائـق؟ لمـاذا لا نعيـش في الكهـوف والأديـرة بـدون زواج حتـى المـوت؟ فهكـذا عـلى الأقـل نصبـح أقـرب بمسـافة عظيمـة مـن الله، ممـا لـو واجهنـا الحيـاة بنصـف وجـه، وواجهنـا الله بالنصـف الآخـر!

عناصر المشكلة

تغيـير الذهـن العـربي كليـة هـو مسـؤولية وعـي القـادة والأوضـاع الماديـة والزمـن. الأوضـاع الماديـة تتكفـل بهـا الدولـة مـن ناحيـة والوعـي مـن ناحيـة أخـرى، فـلا يكفـي أن يكـون التصنيـع سياسـة تتخذهـا الدولـة وحسـب، إذ يجـب عـلى الفكـر الـذي عايـش التمـرد الأوربي وعـرف عنـه أخطـاءه ومزايـاه أن يجعـل برسـم الطريـق الصـواب وأن يحـذّر مـن المهـاوي والمزالـق التـي تعـترض التطـور، أذ أن هنـاك ذهنـين: الذهـن الجلـف العـام، والذهـن القيـادي للمفكريـن. فـإذا أمكـن للدولـة أن تتخـذ التصنيـع مسـألة

(*) لعـل مأسـاة فلسـطين هـي أشـد مآسـينا تحسيسـا بهـذه النكبـة التـي لوثـت وجودنـا النفـسي، ألم يكـن التسـليم بالمقـدر والمكتـوب بزيـادة الخيانـة والغـدر همـا سـبب الضيـاع المؤقـت لهـذه الأرض العربيـة؟

حيوية تغيّر بها واقع الأمة المادي، وجب على الذهن القيادي أن يخضع الذهن العام للقوانين العلمية من رفض للخرافة والتقاليد، ومن تحطيم الأوثان الزراعية، ومن إنهاض شامل للوعي الشاك في معجزات الأضرحة وأولياء الله، ومن إلحاح على نزع ديدان الخمول من الذهن العام الذي يرفض أن يطالب بالعدالة وبالحرية وبقية الأسس التي تقوم عليها النهضة.

والزمن من ناحية أخرى عامل فعال لكنه بطيء جدا في تغيير الذهن وتحويله، أي أن الإرادة البشرية الفاعلة تخضع في النهاية تحت إلحاح الزمن وضغطه فتبدأ مهمة التحويل في قنوط وبطء. وبالطبع ليست فعالية الزمن مباشرة وجذرية، ونحن أحسن الأمم فهما لهذه المشكلة فقد أمضينا في صمتنا وجمودنا مئات السنين دون أن نحاول التحرّك والتطور وذلك لأن الزمن وحده لا يمكنه أن يفعل شيئا، فلابد للزمن من ذهنية تقابل بين المجتمعات المتطورة الأخرى والمجتمع الساكن، وتحاول أن تقارن وتدرس، فتطالب وتطالب وتحرّك.(*)

أما وعي القادة فمسؤولية ملقاة على كاهل شبابنا العربي المثقف الذي يلاحظ التطور بعيون ناعسة. إن الجيل السابق على هذا، أي جيل آبائنا، لا يستطيع أن يشارك النهضة التي بدأت بجيلنا الشاب. والمشكلة كلها في هذا الجيل والجيل المقبل — هذه البراعم التي نشاهدها الآن تلهو بالكرة في الطرقات وبالورد في الحدائق. إن مقدرات نهضتنا العربية كامنة في هذه الأكف الوردية الصغيرة التي تجهل جسامة ما هو مطلوب منها.

(*) يقولون إن سائحا غربيا لقي أعرابيا يسكن في كهف بالصحراء فابتاع منه بيضة دجاجة بقرش واحد. وبعد عشرة أعوام تقابل الاثنان مرة أخرى، غير أن السائح أراد هذه المرة أن يشتري دجاجة كاملة، وكم كانت دهشته عندما أخبره الأعرابي أن ثمنها قرش واحد. وغابت الدهشة عن وجه السائح عندما فسّر له الأعرابي ذلك بقوله: "إن الفرق بين البيضة والدجاجة هي مسألة زمن فقط، ونحن لا نهتمّ بالزمن ولا نعيره التفاتا".

إن على الذهن القيادي أن يحوّل وعي الجماهير، وأن ينتشل منه الخوف والشكوك التي عذبته، وأن يزرع بدلها الصلابة والإدراك والمطالبة باستعمال أقسى الوسائل لتحقيق العدالة والحرية. والذهن القيادي تخطيطي في أساسه، والذهن العام تطبيقي وعاكس، فلابد إذن أن يتحرّك الذهن القيادي وأن يضع الأسس الموائمة لاحتياجاتنا طالما هو السابق بالتطور منطقيا من حيث وجوده في الزمان.

وكل عنصر من هذه العناصر (الأوضاع المادية، الزمن، وعي القادة) متماسك مع العناصر الأخرى بشكل لا يقبل التجزئة، ومخالف في نفس الوقت من حيث النوعية واللون والقسمات لبقية العناصر.

الوعي القيادي يعني مسؤولية المفكرين، والمفكرون في شرقنا العربي لا يخرجون عن حدود الأدباء وهذه مشكلة فرعية أخرى. فالظاهر أن علم الاجتماع بفروعه الأربعة لم يستطع — في تاريخ كلياتنا — أن يخرج مفكرا اجتماعيا كبيرا عربي القسمات، يستطيع أن يحدد القيود الأساسية لتخلفنا. وذلك بالطبع نتيجة حتمية لانصراف الذهن العربي العام عن متابعة مشاكل مهمة كهذه وبحثه عن المغيبات والمكيفات وكافة وسائل قتل الوقت وإلغاء الواقع.(*)

الأدب إذن في شرقنا العربي صورة فكرنا وضميرنا، بكل ألوانه من الأغنية إلى المقال. إذا نظرنا إلى حياتنا وجدنا هذه اللامبالاة وحس عدم المسؤولية الذي نجده واضحا في أدبنا وضوحا شديدا، فهل ذلك لأننا فقراء؟

إن الفقر بكل ما يتبعه من جهل ومرض ومذلة وكراهية ورغبة في العزلة، بزيادة الأوصاب الأخرى النفسية التي تراكمت فوق نفسية الشرقي فصيرته هذا الرجل الذي يغني لماضيه الفقير، حيث كانت

(*) بل أن اهتمام الجريدة عندنا بإبراز الجريمة وقصص الزنا الفاضحة يوجه عن قصد لإرضاء الذهن الفردي المقهور الذي يطلب من مذلة أخرى وقهر آخر أن يُرضيا بطريق التداعي قهره الخاص.

أعظم مظاهر الرفاهة هي اقتناء أربعين جارية، والذي لا يمكنه أن يخجل من حاضره، لأنه لا يقيم وزنا له، ولا لمستقبله. هذا الفقر الذي أطّر مشكلاتنا وصبغها بلونه، يظلّ على رأس كافة ما يجب أن ننادي بتغييره وتبديله في سبيل مستقبل ناصع ومشرق لبلادنا.

وإذن، فلابد أن نؤمن بالتحوّل، وأن نعمل له. وإن كان فكرنا في هذه المئات الكثيرة من السنوات منعزلا عن واقعنا الحياتي، بتأثير دكتاتورية العقيدة وبتأثير الفهم الخاطىء لطبيعة العمل الفني، وفعاليته، فعيب كبير أن يظلّ هذا الفهم الملوث غائصا في عقولنا حتى منتصف القرن العشرين. وإن كانت طبيعة العمل الفني أن يكون عاكسا للحياة، فإن إمكانياته الخاصة بالتطوير وتحويل الأذهان طبيعة فيه ثانية، وأشد من تلك خطورة وأهمية. فلنؤكد إذن على العنصر الثاني، ولنتشبث به.

طرح المشكلة

الأدب الأوربي الحديث أدب له جذور عميقة وغائصة في قلب الحياة المتطورة المندفعة. والرجال العظام الذين أسهموا في عملية التكوين الجديد للواقع الفكري الأوربي كشيكسبير ودانت وجوته، لم يخلقوا من الهواء روائعهم، إذ كانت الأرضية موجودة بكل زخمها وعمقها وتفتحها واستجاباتها. إن عناصر الفكر الأوربي الحديث قد بنيت أساسا على: أ— الثقافة الإغريقية، ب— الثقافة المسيحية، ج— ثقافة العلم الحديث. وبالطبع تعتبر كل قيمة من هذه معاكسة ومناقضة للقيمة التي تليها، فكيف إذن تداخلت هذه القيم المتعارضة وخلقت هذا التيار الموحد الذي هو طابع لعقلية الغرب الحديثة؟

إن الثقافة الإغريقية بكل ما قدمته من عقلانية وإصرار على حرية الفكر والعقيدة كانت القاعدة الراسخة التي قامت فوقها المسيحية، فما استطاعت بكل محاكم تفتيشها وسلطانها وشرطتها وإلهها أن تقوض البناء الإغريقي للفكر، وأن تزعزعه. وما أن تولت المسيحية السلطات التشريعية والقانونية حتى هبّ الأحرار في كل بلد غربي وطالبوا بالحد من دكتاتوريتها وعنفها، وكان في أذهانهم الوعي الإغريقي العظيم

بقيمة الإنسان وقيمة الحرية الفردية. وهذا التأكيد على الاهتمام بدراسة الإنسان كأقيم عضوية في الوجود نازع وصارع حتى الموت الفكرة المسيحية في إلغاء مناقب الإنسان الإغريقي وتحويله إلى الإنسان الصنم المقعد الذي يجب أن يحوّل وجهه نهائيا إلى الله وإلى الزهد.

ولما ثبّتت المسيحية أقدامها في المجتمع الأوربي لم تستطع إطلاقا إلغاء هاتين الفكرتين الأساسيتين للذهن الإغريقي (قيمة الفرد، الحرية) بالرغم من أنهما تعتبران من العوامل الفعالة في هدم البناء الأساسي للديانة المسيحية. وإذن فقد استطاع العقل الإغريقي أن يبثّ في الزمان روحه وعقلانيته إلى أن تم النصر للعقل نهائيا.

كل قيمة من هذه القيم كانت تحمل في داخلها الهلاك للقيمة الأخرى السابقة لها، وكان يمكن ببساطة — كما حدث في شرقنا العربي — أن تسود قيمة واحدة تظلّ تحكم إلى الأبد، لو لم يكن ذلك الذهن النادر الذي حضّ أول ما حضّ على حرية العقيدة وحرية التبشير بها، وكانت أوربا حسنة الحظ جدا لأن القاعدة هي التي نادت بذلك وآمنت به.

وإذن فقد كان القاع مفتوحا لكافة المناقشات وللتعبير كيفما كان شكله وخطورته. وبدأ الذهن الفولكلوري الذي شغلته الأساطير اليونانية القديمة جدا يجد ربه في إقامة شعائر غنائية تمثلت في **إلياذة** هوميروس و**الأوديسة**، وقفزت بعد ذلك بمدة طويلة في أشعار فرجيل وصافو وتاسو وأريوستو. ومن الشرق ضيف ذلك التراث الذي كانت أصوله موجودة قبل ذلك في **كتاب الموتى**، أحد أعمدة الثقافة المصرية القديمة، وفي نقوش بابل ونينوى، ومن بعض مقاطع **الرامايانها** و**المهابهاراتا**، وأضيفت أقاصيص التوراة القديمة لتحيل الذهن الغربي جحيما من الأسئلة والمعارضات والشكوك. وعلى أثر كل نكسة كان الذهن اليوناني يتدخّل بصورته الرائعة، فيرتدّ الذهن الأوربي من التسليم إلى النقد.

فإذا وضعنا في اعتبارنا المشاكل التي عرضها لنا الشاعر الإنكليزي وليم شيكسبير وجدناها لا تختلف اختلافا كبيرا عن المشاكل والعواطف التي يعانيها الأوربي في حياته الحديثة، وذلك لأن مظاهر الحياة الأوربية لم

تتغيّر كثيرا عن مظهرها الحديث إذ أن البناء الحديث لأوربا بناء أعظم من حيث الكمية وليس من حيث الكيف. إن أوربا لم تتغير كثيرا في أربعمائة عام، وخاصة من حيث الجو النفسي للحضارة. صحيح أن الوجه الاقتصادي لها قد تقلّب أكثر من مرة بين الإقطاعية وبعض صور الاشتراكية، لكنه صحيح أيضا أن افتراق الوجه الثقافي هنا عنه هناك ليس متعارضا إلى الحد الذي سوف يجعلنا نعقد المقارنة الآتية بين هذا الوجه لأوربا وبين مجتمعنا العربي.

إن تاريخ الثقافة في الغرب يشبه إناء من الماء القَراح تضاف إليه بين آونة وأخرى قطرات من الألوان المتغايرة. صحيح أنها ألوان يمكن أن تغيّر لون الماء كلية، لكنها لم تفعل فيه أكثر من توحيده بلون واحد متحد في كل جزئياته. أما في شرقنا العربي فهناك طبقة من الزيت بدل الماء القراح، لا تستطيع الألوان أن تتحد به إلا بصورة شوهاء ودميمة للغاية، وذلك إذا مثلنا الماء القراح بحرية العقيدة.

الأدب العربي أدب له جذور مخالفة لشكل حياتنا الحديثة، لأنه تعبير عن حضارة رعوية جافة، ظلت لمدة طويلة طراز حياة الأمة الوحيدة التي كان لها كيان نفسي في تلك الأيام. والدين الإسلامي ذاته تعبير عن تلك الحضارة الرعوية وتأكيد لها، بل إن صورة الفردوس تعكس إلى مدى بعيد مطالب الرعاة الذين لا يشاهدون سوى الرمل والصخور، ويقتلهم الجفاف والعطش، ويقلقهم إلى حد العذاب انغلاق مجتمعهم من حيث الجنس والعلاقة بين الرجل والمرأة، وإذن فالفردوس يجب أن يخالف هذا المظهر لحياتهم: هناك الحدائق بإزاء الصحراء، وهناك أنهار العسل والخمر بدل الجفاف والعطش، وهناك الحور العين ونساء لم تقع على جمالهن عين بإزاء المجتمع الحابس لطاقات الرجال.

أما الآن فليس شكل حضارتنا فقط هو الذي تغيّر، بل جوهرها ذاته، فحضارة المدينة تختلف جذريا عن حياة الواحات، كما تختلف حياة المجتمع الكبير عن حياة القبيلة، وتُظهر المقارنة هنا مدى البون الشاسع بين التحوّل الكبير الواسع الذي حدث للحضارة الأوربية. فالمدينة في

الغرب تطوّرت إلى مدينة أحسن، وسوف تتطوّر إلى المدينة الأحسن. أما هنا فالواحة تنقلب إلى مدينة، بكل الفارق الجسيم بين الاثنتين.

إذن لقد تغيّر جوهر حياتنا — على الأقل إراديا — بكل ما يتبع ذلك من تغيّر للنفسية وللجو وللمشاعر وللوعي والفهم، وكان لأوربا الفضل الكبير في ذلك. التكنولوجيا تنتقل من هناك إلى هنا، فنغيّر نحن الوسائل ولا نستطيع تغيير الغايات لأننا نحيا في قلق وجود وقلق فهم. إن هذا اليأس القلق (لأنه ليس يأسا كليا) الذي نحياه هو أعمق مظهر من مظاهر حياتنا لأنه لا يتمثل فقط في علاقتنا بالرب بل لأن علاقتنا بالرب تستوجب أن نلوّن علاقتنا بالآخرين وبالدنيا وبحياتنا، بلون علاقتنا بالدين نفسه. وهنا خطورة وضعنا، فلم يكن الإسلام دينا بين الفرد وربه، بل كان تنظيما تشريعيا وُضعت مواده أصلا لمدينة صغيرة في الصحراء.

وقد حارب الحكام المسلمون كل حركة تبغي أمانا فكريا وتسليما من الدولة بحرية الذهن والتفكير، وماتت حركة بطولية تمثّلت في المعتزلة والقرامطة كان يمكن لها أن تكون القاعدة الأساسية لتطورنا الذهني. ماتت هاتان الحركتان ليس لأن الدولة قضت عليهما بل لأن العربي الجاهل المؤمن كان يفضّل ألف مرة أن يموت مؤمنا أعمى على أن يعيش مفكرا ملحدا مفتح العينين. إذن، هناك تعارض كبير وضخم متسع للغاية بين الجذور القديمة لثقافتنا التي كانت تعبيرا عن واقع صحراوي (ومئات الشواهد في شعرنا وأمثلتنا وأحكامنا تثبت ذلك) وبين حياتنا الجديدة التي تستمد من الغرب أكثر من وجه. أي أن هناك اختلافا كيفيا بين واقعنا وواقع أدبنا الذي يسلك الطريق الكلاسيكي القديم. إن حياتنا تمشي وفكرنا واقف مكانه، فهل هذا يؤدي لانطلاق مأمول؟

المظهر الثقافي الوحيد في حياتنا كعرب هو القرآن ومجموعة الشعر القديم ثم قصص **ألف ليلة وليلة**. أما عن القرآن فلم يكن ممتلئا بالميثولوجيا كما كانت التوراة قدر امتلائه بالمواعظ والحكم والإنذارات. وللتوراة فضل أخطر وأجلّ من أن يُنكر في خلق أجيال عديدة من

الشعراء والروائيين وكتاب القصة الطويلة والقصيرة في الغرب، على حين كان القرآن تعليميا للغاية.

ومجموعة الشعر التقليدية بعيدة عن حياتنا بشكلها الجامد ومضمونها الرعوي بصورة تعجز الباحث عن اكتشاف قيم غير شكلية أو وعظية فيها.

أما **ألف ليلة وليلة** فلا تراث، غربيا أو شرقيا، يمكن أن يقف بجانبها أو يطاولها في تلك الفترة المضيئة من أيام وجودنا، فهل تعدّ هذه المجموعة العظيمة من القصص والحكايات بناء محكما للانطلاق منه إلى ثقافة جدية؟

إن في ذلك استحالة لأن أنصاف الحلول لا تبشّر بالتحول وحياتنا قبل كل شيء هي التي تطالب بالتحول.

عرض للمخارج

أننا نصنّع بلادنا الآن ونستغنى قليلا قليلا عن البضائع الغربية لأن انتاجنا أصبح يقف على قدميه وسوف يناطح الانتاج الأوربي قريبا، بل إن نفسية العربي ذاتها قد أخذت في التحول وإدراك مدى ضرورة أن نعيش على مستوى أنظف وأجمل وأعقل من المستوى الذي عاشه أبناؤنا.

إن الآلة تصبح العلاقة بيننا وبين الطبيعة بعد أن كنا نفهم الطبيعة على أنها الشيء الوحيد الواجب تجنبه في نزوعنا إلى المجرد وإلى الله!

إن منطقنا نفسه يتغيّر لأننا احتككنا بالذهن الأوربي، وإذن، فوقفة منا صغيرة لاختبار الأرض التي نسير عليها كفيلة بإضاءة طريقنا.

إلى متى يظلّ الأدب العربي كصورة لحياتنا متخلفا على حين تتطور الآداب الأوربية بشكل منتظم، وكيف يمكن لنا أن نمنع التحوّل الظاهري إلى الغرب بخلق أدب له ملامحنا وشكلنا وينطُق بعربيتنا؟

إن أمامنا أكثر من مخرج:

إ ـــ أن نلغي تراثنا برمته ونلقي به في المحيط، وأن نبدأ في الوقت

ذاته عملية ترجمة واسعة النطاق وبمنتهى الدقة والأمانة لكافة الأعمال الغربية التي أسهمت في خلق الذهن الأوربي، ابتداء من الفكر الفلسفي والنقدي حتى المسرحي والروائي والشعري، وألا نترك مفكرا كبيرا واحدا دون أن نترجم أعماله جميعا، وذلك يتطلب منا إخلاص خمسين عاما من العمل المتواصل الشاق، ويتطلب أيضا أن تَكُفّ الأذهان الخلاقة عن العمل وأن تتحوّل إلى الترجمة، وهذا يفترض أيضا أن نؤمن بأننا جيل الخيانة، لأن ذلك معناه أن نرفض ماضينا وحاضرنا وتاريخنا، أن نقتل ذواتنا وأن نتشبّه بمن لن نشبههم ولو في مليون جيل.

ب — أن نغربل انتاجنا الفكري برمته ونصفيه ونختار منه الصالح ونلفظ القميء والسيء والمحدود، وأن نحاول أن نجعل من الأعمال المختارة أساسا نبني فوقه تراثنا الحديث، وذلك يفترض أن نختار الأعمال الفنية التي تقارب شكل حياتنا الحديثة ولا تعارضها. والوجه الخطأ لهذا المخرج هو انعدام الأعمال الفنية الصالحة لحياتنا الحديثة في شرقنا العربي.

ج — أن نرفض أدبنا القديم كلية، وأن نرفضه بدعوى لاصلاحيته مع واقعنا، وأن نرفض الأدب الأوربي جميعا بدعوى لاانطباقه على حياتنا ولغتنا وثقافتنا، وأن نخلق من أعمالنا الحديثة جذورا لأدب مستقبلي جديد. وفي هذه الحالة يجب أن نقنع بمجرد الأمل، وحتى صورة هذا الأمل ستكون مهزوزة جدا، فما هي أعمالنا الحديثة التي تصلح خلفية لأدب مستقبلي؟

د — أن نغوص في الأدب الشعبي وأن نستخرج وننظم ونكشف هذه الأعمال المغمورة وأن نطرحها في الأسواق على أمل أن تكون هذه العملية خلفية حضارية للذهن العبقري الذي نتشوف إليه. وخطأ هذا المخرج يكمن في أن الفولكلور تعبير مكثّف جدا عن نفسية الشرقي التي نحاول أن نغيّرها باستعراض هذه الحلول، فكأننا ندخل دائرة لا فرار منها.

هـ — أن نختار هذه المخارج كلها، وأن نلفظ المتعارض وأن نعمل بها جميعا: لنترجم، ولنبحث في فولكلورنا، ولنغربل انتاجنا، ولنوضح

أعمالنا الحديثة ونقيمها. وعيب هذا المنطلق المتعدد الوجوه يكمن في أنه يتطلب تآزر الدولة والأفراد في عمل متفان ومتواصل.

ولكي نكشف الأرضية التي نقف عليها يجب أن ندرس إمكانيات الفلسفة وإمكانيات العقل، وأن ندرس كيفية الحد من الدين ومن التشريع، وأن نحاول ملاحظة الأسس التي تجمدنا وتؤخرنا. وسوف نلاحظ أن عملية تحويل أدبنا من شكله القلق الراهن الذي هو نتيجة قلق حياتنا، تصبح مستحيلة إذ لم نغيّر من واقع حياتنا ذاتها، إذا لم نخطط لها أسسا مادية منظمة، تقلب واقع الشعب من جموده إلى منتهى انطلاقه وتحرره.

إمكانيات الفلسفة

نحن نعرف أن الفلسفة في أوربا سابقة على المسيحية، وذلك لأن العالم القديم الممثل في اليونان كان حيا ومتفاعلا: كانت هناك إنبراطورية، وكانت هناك تجارة متسعة ومتشابكة مع بلدان العالم المعروفة وقتها. والتجارة تفترض تبادل المعرفة وتبادل اللغات والثقافة والمفاهيم وانشغال الشعوب بالواقع الحياتي للشعوب الأخرى ومناقشة قضاياهم وإدراكهم لقوانين الوجود ولمشاكل الموت والحياة. وقد كان لمصر الفرعونية شرف التفكير في هذه القضايا، وشرف نقشها وكتابتها على الأعمدة ولفائف البردي. وقد كان لتجارة مصر مع فينيقيا وقبرص أن تحرّك الذهن المصري فخلق وناقش وخاض في موضوعات على غاية من الأهمية والخطورة بالنسبة للواقع الفكري القديم. وإذن فقد كانت التجارة اليونانية مع مصر ومع بلاد أخرى كثيرة فرصة نادرة للانشغال الذهني ولمناقشة القضايا العقلية الكبيرة قبل مجيء المسيحية بوقت طويل. ولو افترضنا أن الإسلام وليس المسيحية هو الذي غزا اليونان لما أمكن له بشكله التشريعي أن يدوم طويلا، وذلك لأن اليونان كانوا مشرعين وفلاسفة وأخلاقيين من الطراز الأول، وجاءت المسيحية فسدت نقصا كان ملحوظا في وجودهم وهو فراغهم النفسي من عبادة التوحيد. أما في شرقنا العربي فالفلسفة أولا متأخرة عن الدين، وثانيا

كانت كل صور الفلسفة تابعة لسلطة الدين وغير مناوئة له، أي كان المطلوب من الفلسفة أن توافق التعاليم الدينية وأن تصوّبها. والعامل الوحيد الذي يقهر روح الفلسفة هو الضغط والإكراه التقليديان، فالمعروف أن الذهن الفلسفي لا يأبه لشيء قدر ما يأبه لحرية التعبير عن الأفكار وحرية المجادلة. وقد كان هذا الضغط عاملا فعالا جدا في تمزيق الذهنية الفلسفية العظيمة لأحد الفلاسفة المسلمين، وهو ابن رشد، بقدرما كان عاملا مساعدا في حدّة هجوم الغزالي على منطقية الفلاسفة الذين يقولون بضرورة الوجود العنصري للأسباب والمسببات. وقد قام كل هجومه أساسا لأن أولئك الفلاسفة استطاعوا أن ينخروا البناء الديني وأن يثيروا أسئلة منطقية، كادت أجوبتها أن تزعزع الإيمان التقليدي في قلب الجمهور. واستند الغزالي في إقامة قضاياه على منحة إلهية، وهي جبن الفلاسفة الآخرين من بطش السلطة وخوفهم من النفي والتحريق فيما ردّوا على تلك القضايا الردود العقلية الصريحة.

وقد فطن ابن رشد لهذا المزلق الخطير فحاول في خضوع ورقة ومذلة أن يجيب عن تلك القضايا بأكثر الأساليب ضعفا وخشوعا، هذه القضايا التي كان يمكن لجواب عقلي واحد عنها أن يقلب الذهن العربي رأسا على عقب.

إذن، كانت الروح الفلسفية معطلة وساكنة لأن مشيئة السلطة والتقاليد أبت إلا أن يكون المنطق والذهن في خدمتها. ولقد كان أرسطاطاليس كاملا بين أيدينا، فما كان أحرانا أن نكون أول من يُعرّف الغرب على ذهننا الخالق، لو كانت السلطة أقل دكتاتورية فأباحت التفكير وأباحت المناقشة والنقد.

فكروا في آلاف العباقرة العرب الذين هلكوا لأن التقاليد كانت مصلتة فوق أعناقهم، لأن أقل مناقشة منطقية كانت قمينة بأن توردهم مورد الهلاك.

وبسبب من هذا الشر بالذات يزخر تاريخنا بآلاف المتصوفة والرهبان وعاشقي ذات الله، فهذا هو الميدان الوحيد الذي أُبيح خوضه.

لقد كان هذا الخطأ — منع الفلسفة بالقوة — خطأ عصر بأكمله، خطأ مفكريه ومعتقديه وجمهوره. وعلينا نحن تبعة أن نغيّر ذلك. فلو شئنا أن نحيي من جديد فكرنا الفلسفي القديم، صدمنا باستحالة ذلك. وإلا أعدنا من جديد صورة الضغط القديمة، فلسوف نجد أمامنا فلسفة إسلامية وحسب، أما الفلسفة العقلية فهي إما أنها أحرقت وإما أنها ضاعت كلية. ولو شئنا أن نقيم من جديد تلك القضايا التي ناقشها الذهن العربي ولم يصل فيها إلى جواب، لعنف السلطان الديني من جهة، وانعدام الوعي من جهة أخرى، لصدمنا مرة أخرى لأن الوضع الذي نعانيه ما يزال كما كان، فالسلطان الديني ما زال قويا، والوعي من جهة أخرى ما زال مفقودا.

وإذن فإن أمامنا فرصة أن نترجم الفلسفة الأوربية جميعا ابتداء من الفكر الإغريقي حتى الفكر الأمريكي المعاصر. وليس هذا التراث ثقيلا جدا لدرجة تعجزنا، ففلسفة العصور الوسطى برُمتّها، فلسفة لاهوتية، ويجب أن تلغى من مشروع فكري كهذا. فإذا أردنا أن نعيد ترميم ذهننا الذي نام بالقدر الذي حلا له وجب أن نبدأ فورا هذه العملية العظيمة التي سوف تسهم — لا محالة — في خلق الكيان العربي للمستقبل القريب والبعيد. وإذا كانت ترجمة أرسطو خلقت إلى هذا الحد هذا التيار من التفكير العربي، فما الذي تؤديه ترجمة الفكر الغربي جميعا؟ ولنلاحظ أن الترجمة لا تعني التبعية، بل تعني الانفتاح على القضايا، ولنضع في اعتبارنا الترجمة الجليلة التي قدمها لنا شيخ المفكرين في مصر وهو أحمد لطفي السيد، لأرسطاطاليس، وما أداه هذا العمل الفردي من خدمات عظيمة لأوساط المثقفين الكبار والشباب.

إمكانيات العقل

إن المعرفة هي وسيلة القدرة كما عبّر بيكون خير تعبير، مغيّرا بذلك تيار التفكير التقليدي كله، الذي كان يظن أن المعرفة غاية في حد ذاتها. فالسيطرة على قوانين الأشياء للاستفادة منها هي غاية الفكر، وليست غايته هي الكمون الداخلي في قلب الذات لملاحظة العالم

ملاحظة اجترارية هزيلة، تنمي فيه الجانب اللامبالي، وتغطي الجانب المقاتل الفعال.

ومنذ كان الشرق شرقا، كانت ملامحه على ما هي عليه الآن: تقوى ومثل وخرافات واعتقادات قديمة وأساطير وتواكل وبخور وتسليم بالقدر ورضى بعنف الحاكم، بل وقبول مبرر بذلك.

وكان على من يهاجم هذه الروح أن يضع في اعتباره مبدئيا أن الشرق هو الذي أعطى العالم الأنبياء والرسالات الطاهرة، والأخلاق والعبادة. ومن هذا المنطق كان الناقد يهتزّ حتى الأعماق بهذه العصبية الجنسية، وينسى معركته الأساسية ضد هذه الروح الخاشعة. وتصبح مهمته الأولى هي إقامة التبريرات الأخلاقية على ما يسميه عطش الغرب إلى تراثنا.

المشكلة أبدا ليست في إقامة الذهن الغربي ضد الذهن الشرقي. إن القضية أساسا في مدى قبول الذهن الشرقي للتطور، فلو كان الذهنان قد تطورا معا من نقطة واحدة، فذهب الغربي إلى احتضان العلم، وذهب الشرقي إلى الحض على الزهد، لكانت إقامة المقارنات منطقية تماما. لكن الحادث يعاكس ذلك، فالذهن الغربي الذي كان يؤمن بالزهد قد تطور إلى ذهن علمي، على حين غرق الذهن الشرقي في التيار الإلهي ، وجمد على ذلك. فبأي حال تعقد المقارنة بين جسد يتنفس ويتقدم، حيا إلى نهاية منطلق الحياة، وبين جثة تحفظها الكحول، وبعض العقاقير؟

إن نشأة الدين في بلادنا ليست سببا لتراخينا الذهني، بأكثر مما يكون تراخينا الذهني سببا لخلقنا للأديان والخرافات. فمنذ آلاف السنوات نكبت بلادنا العربية ونكبت الهند وفارس بالقوى العسكرية الغريبة المجتاحة التي لا يحدّ جبروتها شيء. وكانت هذه القوى تمتص حيويتنا وعصبيتنا وروحنا وقوتنا، وتحاول أن تذيبها في الخضوع والتسليم، وكان مجتمعنا الزراعي البسيط مساعدا فعالا لهذه الحركة الباطشة. فالمزارع لا يعرف الحرب ولا يفهم الثورة ولا يدرك أسبابها طالما يسكن المستعمر

العسكري في المدينة ولا يهتم بالريف إلا كما يهتم المدني العادي به، ورجل المدينة لا يمكنه أن يصبح قوة عسكرية تطرد الطغيان وتلغي وجوده.

وبقيت القوى الظالمة في بلادنا ما وسعها البقاء، حتى تعلمت بعض البلدان الشرقية أصول الحرب والثورة، وقامت بقلاقل كبيرة وصغيرة كما حدث بأيام الحثيين والبطالسة والمغول والأتراك والفرنسيين والإنجليز.

إن الذهن الشرقي عطّلته الزراعة بشكل عميق، فاستنفدت وقوده الثوري الخلاق، ودفعته إلى الرضوخ لأي شكل من أشكال الظلم والبطش.

ولابد للذهن العام أن يحول بغضه الخارجي إلى حركة داخلية، إما تبتغي أمانا، وذلك شكل من أشكال الرضا، وإما إلى حركة أخرى أخلاقية تسفه المظهر العسكري والقوة والشر، وذلك يعني الدين.

واختار الذهن الشرقي الحركتين معا. اختار أن يخلق الدين، واختار أن يصبح أكثر أمانا، وأصبحت مادة التبرير ذاتها دافعا إلى السكون أكثر منها تفسيرا.

ومضت السنوات، وظلت الأرض تنتج البقل والفاكهة، وظل الفكر الشرقي يغوص في الخرافة والتسليم، وتنقلت علامات الأصفاد والسلاسل في معصم الشرقي ما بين رومانية وفارسية ومغولية وتركية وانكليزية وفرنسية. وكان الشرقي الذي دوّدت قروحه ينقل النظر بين فاتح وفاتح دون أن يثور أو يتعلم الكراهية.

وكان الوضع الداخلي للبلدان الشرقية موجودا أصلا لخدمة القوى الغازية، وتمكينها من السيطرة. وزاد الهم الملقي على كاهل الشرقي وناء به، لأن الحاكم افترض أول ما افترض ألا يتكلم الشرقي وألا يسمع وألا يرى وألا يفكر. وكان على الشرقي أن يرضى بذلك، بل أن يتحمس له، لحظة يخدعه الغازي مجلجلا له.

ولنعتبر بخديعة الإسكندر ونابليون للمصريين في دعوتهما تبني الدين

المصري الفرعوني، ثم الإسلام، حتى صار الأول إلها بالنسبة لكهنة مصر، وغُضّ النظر عن جرائم الثاني المخزية.

في تاريخنا سذاجة عجيبة، ليس لأننا عاطفيون. إن العاطفية تساعد بالوقوع في الأنشوطة، ولا تخلق السذاجة التي توقعنا فيها. ومنشأ هذه السذاجة هو أننا نؤمن بأن العالم خير، مع جهلنا التام بعصرنا وبالقوانين التي تحكم التطور والانبعاث، وخلقنا الدين أصلا للهرب من مسئولية الانتماء للعصر والمشاركة في الخلق والوجود والإبداع. ما زلنا نفسر المظاهر الطبيعية بالخرافة، فيدقّ أطفالنا على الصفائح لتخليص الشمس التي تختنق، ونعالج الشيزوفرينيا والنورستانيا بذبح ديكة بيضاء، ونقيم حدّا لصداع الشقيقة بقراءة سورة هود، ونقاوم الأشباح والموت بترديد آية الكرسي مرات ثلاثا، ولا نخجل من ذلك، في هذا العصر العجيب الذي أصبح ارتياد الفضاء فيه مقدمة لإخضاع مواد الكون جميعا للإنسان.

إن العذر الوحيد الذي يسند شرف العقل الشرقي، هو ذاته العذر الذي سند عقلية الجمهور المصري الفرعوني القديم بالنسبة إلى قضية التحنيط. فقد كان الكهنة يمنعون بالقوة وسيطرة الدين أية محاولة للمعرفة، ويقرنون السر بالمطلق وبالإله وبالقدسية. أما الوضع في الشرق العربي فقد تحول من دكتاتورية الرهبنة والألوهية إلى دكتاتورية الحاكم والطبقة الثرية التي تظاهره، واستخدم الدين كبرشامة أزلية تعطي عند الحاجة. وعندئذ تكاثفت سحب الثورة والتمرد. وكان الضعف موجودا في الذهن الشرقي لأن مسكنته المعيشية والاجتماعية تتطلب منه التفاتا كليا واهتماما مضاعفا.(*)

إن الفقر يوحّد الملامح، ويوحّد الأساليب التي تتبعها المجتمعات المتعاصرة، خاصة إذا كانت أحكام الديانة عنيفة بقدرما هي في شرقنا العربي.

(*) حتى الآن ما زال العربي يقول إثر كل نقاش في أزمة سياسية "دعونا من هذا ولنلتفت للقمة العيش"، ذلك لأن منتهى الفقر الذي يعيشه العربي يقابله منتهى الانحطاط الذهني ومنتهى تسليم الأمور إلى السلطات والخشية من مواجهتها.

فإذا شئنا أن نحول ذهننا من وعي الخرافة إلى وعي العلم، ومن التسليم بالمقدر والمكتوب إلى الاعتراف بالإرادة وأهمية الفعل البشري في التطوير، إذا شئنا أن نبدأ حياتنا من جديد، لابد أن نقرّ بهذه الحقوق الأساسية للذهن:

أ — حرية التفكير والعقيدة وحرية التبشير بها

أول مظهر من مظاهر حياتنا الاجتماعية هو الإكراه العقيدي والسُّخرة الضميرية: لنتصور مسلما يتحوّل إلى المسيحية أو إلى الإلحاد بصفة خاصة. كيف يمكنه أن يعيش في وسط محتشد بالكراهية والحقد والسخط. كيف يمكنه أن يباشر حياته العادية وصداقاته التي تزخر بها معيشته الاجتماعية، دون أن يُواجه كل لحظة بالحطّ من كرامته، ويُعيّر بأنه ضعيف وجبان لأنه "غيّر دينه ودين آبائه!" وهذه الظاهرة ملحوظة بشدّة في المدينة، فما بالنا بها في القرية — على ندرة ذلك أن على المرتد أن يضطر للمهاجرة من وطأة الضغط الاجتماعي والنفسي عليه، بل إن أسرته ذاتها تتخلى عنه، لأنه "داس" على كرامتها وشرفها، ولأن الناس هنا يكوّنون عصبة دينية متآلفة متآزرة، حيث يصبح المسجد هو الآصرة الوحيدة التي تلُمّ إليها الأفراد، وحيث يتسيّد شيخ المسجد في كافة شؤون القرية من الزواج والميلاد وأدوار السقيا. (التسامح الديني الذي حضّ عليه الإسلام لا يناقش هنا. إننا نعرِض قضية تحوّل المسلم عن عقيدته).

الإكراه الديني يوجب الصوت والسكونية، بل إنه يصِل في أعلى حدّة له، إلى الحضّ على رفض كل فكرة يكون الغرب مصدرها، لأنها بالنتيجة فكرة "كافرة"، ذلك لأن العقيدة الإسلامية واجهت من قديم طغيان العالم المسيحي الاستعماري، ولم تستطع أن تفصل بين الدين المسيحي، أو أي مذهب غربي، وبين السلوك الذي يسلكه مسيحيون مخلصون. وفي الحروب الصليبية، والحروب الاستعمارية الحديثة كل منطلق هذه المواجهة المستمرة. وللضمير العربي الحق في ذلك، لأن الإسلام ليس كالمسيحية علاقة بين الفرد وربه، بل هو محاولة لتنظيم حياتنا الدنيوية على أساس اقتصادي واجتماعي وعاطفي، فله الحق إذن

أن يكفِر بالعالم المسيحي الذي يؤمن بالحب والمساواة، ويضرِبنا بالقنابل لاحتلال أرضنا. غير أن هذه الضميرية لم تستطع أن تهضِم الجواب على هذا التناقض: فالرأسمال في الغرب هو الذي ينشر الدين ويوجّهه وينظّمه لأنه يفيد من ذلك غاية الفائدة، ويكفي أن نعلم أن مؤسسة روكفلر توزع في العام الواحد على المسيحيين المخلصين ملايين عدّة من نسخ التوراة. فهل تفعل ذلك لأنها تحبّ المسيح كل هذا الحبّ؟ وإذا كانت كذلك فلماذا تمتصّ دم عمالها وتلقي إليهم بالكفاف، لماذا تسكت على أمراض الفاقة والسل والأنيميا الخبيثة التي ترتع في دم وصدور عمال منشآتها؟

الثروة تساعد الدين لأن أحكام الدين توزّع التقبل والسكوت على الفقراء وتحرّضهم على تجاهل المادة، لأن ذلك وحده هو الذي يفتح لهم أبواب الفردوس على مصراعيه.

أي سند أكثر من ذلك يحتاج إليه الرجل الثري ليمنع تكالب الفقراء على الثروة ويمنع مطالبتهم بزيادة الأجور وتخفيض ساعات العمل. أي سند أكثر من ذلك؟ وسند يأتي من الله أيضا؟ والثروة الغربية هي التي تحارب الإسلام، لا لأن الإسلام واقف ضدها، بل لأن تأخر الأراضي الإسلامية يغريها بتسويق منتجاتها وزيادة ثروتها.

فلم تكن المسيحية هي التي قامت بالحروب الصليبية، أكثر مما كانت الثروة هي المحرّك الأساسي للضمير المسيحي في الغرب، فقام قومته المعروفة وجمع الجيوش والأساطيل ووجهها لإنقاذ عاصمة الله. لن تقوم للعرب مكانة فكرية في التاريخ الحديث، ما لم يكافح الأفراد والجماعات هذا الطغيان الدكتاتوري من السلطة في سجن الأفكار وحرقها، وما لم يقف المفكرون صفا واحدا ضد عمليات الشنق الفكرية التي تستعملها السلطات للحدّ من الثورة ومن الوعي. فإذا صمت المفكرون على ذلك وخشوا نتيجة التمرد، فما أطول الوقت إذن على النور أن يضيء حياتنا، وما أكثر ما سنمضيه في الظلمات من أعوام وأعوام وأعوام.

لنفتح الأبواب للأفكار تصطرع وتصطدم وتتعارك ويفني بعضها البعض الآخر، وهكذا فقط يمكن أن نعرف أقدرها على الصمود المنطقي، وأكثرها قدرة على الوقوف في وجه النقد، وفي وجه التقليدية. أما إذا شئنا أن نظلّ في صمتنا الموئس هذا، باقتناعنا العاطفي وتخلفنا العقلي والضميري، فقل علينا وعلى حضارتنا السلام.

إن حرية العقيدة وحرية الإعلان عنها هما من أخص خصائص الحياة الفردية في العصر الحديث، وبغير إقرارها يستحيل أن نتطور وأن نتقدم، وسوف نُقابَل في كل خطوة بحكومة تفتح لنا السجون والمعتقلات، وتلقي بنا في الزنزانات، وتقلع أظافرنا، وتدمي أفخاذنا وصدورنا بوخز الإبر، وتحرق شعر أجفاننا، وتهتك أعراض شقيقاتنا وأمهاتنا. كل ذلك لأننا نخالفها الرأي، ولأننا نعتقد بصواب ما نفكر فيه، ولأننا نقول حقيقتنا، ونستجيب لعصرنا، ولأننا نودّ أن نطوّر عقلية البهائم ونطوّر حياة الوحوش التي نحياها.

فأية مأساة نعيشها، وأية جريمة نقترفها بالسكوت على ذلك — أية جريمة؟ لقد انعدم الحس النقدي في ضمير الفرد الشرقي بتأثير هذه الحركة الاعتقادية الموحدة التي تفترض في كل إنسان أن يكون نسخة من الأنموذج المذكور في الكتاب المقدس أن يكون كذا وكذا، وألا يكون كذا وكذا. وسرنا على هذا السراط، منا من وقع لخطأ اقترفه، ومنا من فضّل القفز في الهاوية على أن يظلّ عبدا رسمت له طريق حياته. وواصل الباقون هجرتهم الاختيارية نحو السراب الفردوسي. وتتشكل هنا مسؤولية المفكر العربي الراهن من مجرد الرؤى وحكاية القصص المسلية، إلى الإعلان عن هذه الانقلابية الذهنية، بالحض على حرية الفكر، وقول ذلك بكل الطرق وبكافة الوسائل المشروعة وغير المشروعة. فكفانا كل هذا الزمن الذي أمضيناه مخدرين، مغلقي الأعين والعقول. ولنضع في اعتبارنا أن السلطة بالدرجة الأولى ليست نظاما، إنما هي أفراد مثلك ومثلي، يجلسون على العرش الذي صنعه النظام. فإذا كانوا أفرادا مثلك ومثلي فلماذا نخشاهم إذا كنا نطالب بحق

لنا؟ إن السلطة تعبير عن إرادة المجموع وليست ضغطا غير مشروع على هذه الإرادة. لنضع ذلك في اعتبارنا، ولنكافح الظلم والبطش والدكتاتورية لإقامة مدنية يحلم بها الشرق منذ مئات العصور، وهي المدنية الديمقراطية.

ليكن ما نقدمه للغرب من حضارة هو المفهوم الحق للديمقراطية.

ب — الإيمان بالاشتراكية

الفقر هو المشكلة الأولى في الشرق العربي، وتكفي زيارة قرية أو حي شعبي في أصغر مملكة أو أكبر جمهورية ليبرز الوجه الكالح بأفظع قسماته وأشدّها انحطاطا.

ومن قديم كان سوء توزيع الثروة بالإضافة إلى زيادة النسل زيادة هائلة عاملين هامين جدا في هبوط المستوى الاجتماعي للأسرة والأفراد في الشرق العربي. وكانت مصيبة ثالثة تعمل عمل التبرير لهذه الخطة الجهنمية في إماتة شعب بأسره من الجوع: هي التواكل. كانت الأسرة تتزايد في كل عام فردا، على حين يظل الدخل الشهري للأسرة ثابتا عند حدّ لا يكفي شخصا واحدا، وكان الرأس يقول: "كل ولد وله رزقه. الأرزاق على الله، أمة المسلمين لها أولية الرزق!" وانتشرت الأنيميا والسل وكافة أمراض التغذية والأمراض الأخرى التي تعيش على الصحة المتعبة، وأخذت تقتل شبابنا وتنمي فيهم اللامقاومة والدَّعَة وإيثار الراحة والسلامة، وأخذت تخفّض متوسط الأعمار إلى ما دون الثلاثين. كل ذلك لأننا نتواكل، ونزعم أن الله يريد ذلك، وأن إرادته لا مردّ لها.

وكانت فكرة الزكاة أيام الإسلام الأولى قوية التأثير جدا، لأن المجتمع الإسلامي كان رعويا وتجاريا على أضيق نطاق، وكان حصر الثروة ممكنا، لأن رؤوس الأموال كانت معروفة، وكانت النسبة تجمع بسهولة وبساطة. زد على ذلك حماسة المسلمين لتطبيقها في الأيام الأولى لنشوء الديانة. أما الآن، وبعد أن تعقّدت صور الثروة واستحال تنظيم الزكاة على وجهها القديم بعد أن تطوّرت حياتنا، وأصبحت ضرائب

الدخل المتعددة تغني عن هذا الشكل البدائي للاشتراكية، أصبحت فكرة "الزكاة" اختيارية محضة وباطلة التأثير إلى أضعف درجة.

الأرض العربية كنوز مطمورة، ولا تنتظر إلا العلم الحديث ليقفز بها من محدودية إمكانياتها إلى منتهى المنطلق المادي. ولكن العلم الحديث لا يكفي وحده لنقل هرمية الثروة من القمة إلى القاع. ولنذكر بلدا عربيا كان يعتمد اعتمادا كبيرا على زيارات طقوسية، لفقره الزائد، دخله العلم الحديث مكتشفا للبترول، واستغنى هذا البلد نهائيا عن أموال الزائرين لأنها أضحت بين يوم وليلة من أعظم البلاد العربية ثروة. لكن الذي حدث لم يكن الارتقاء بالوضع المالي للجمهور أو رفع مستواه المعيشي بل كان أن تحوّلت الثروة إلى ثروات عظيمة في خزائن الحكام.

وظل الفقير فقيرا والمريض مريضا. أي أن دخول العلم لم يغيّر من واقع الشعب المادي شيئا، ذلك أن تغيير الواقع لابد أن تكون أصوله في الذهن أولا. لابد أن تكون القاعدة مؤمنة بالاشتراكية، وبتوزيع الثروات على أساس العدالة، لا على أساس الهبات والمنح والأمر الواقع.

إن الاشتراكية ترتبط بالحرية ارتباطا وثيقا، فلو نادت حكومة ما، باشتراكية ما، وكانت هذه الحكومة تسجن الشعب بالحديد والنار بدعوى تطبيق الاشتراكية، بطلت هذه الدعوى من أساسها وأصبحت كأن لم تكن. فمصدر السلطات هو الشعب، وليس القمة. وطالما كان الشعب مسجونا بواسطة الحكومة، مكبول الطاقات ، ومسلسل الإرادة، فلا فائدة في بعث أو تقدم. ومن هو الذي يملك أن يغيّر ذهني بالعنف؟

إن تطبيق الاشتراكية بالقوة، وللاشتراكية ألف وجه، ليس إلا محاولة من محاولات محاكم التفتيش، لا تختلف عنها إلا في الصورة والشكل.

مسؤولية المفكرين العرب ترتبط ثانيا بهذا المجال النشاطي المهم، وتتقيد به، فلابد أن تقوم ثورة فكرية تضيء جوانب حياتنا، وتتصيد

شكل الاشتراكية الذي يتفق ومتطلبات واقعنا الحضاري ودرجة تخلفنا. ولابد أن يلاحظ هؤلاء مقدار الرباط الذي يجمع بين مشكلة طرح مفهوم الاشتراكية كما يراها كل مفكر، وبين الوجود الحتمي لمجتمع حرّ العقيدة يسمح بالنقاش ويسمح بالنقد.

ج — الحدّ من الدين

لا يعني ذلك أن نطالب بشجب الدين من حياتنا المدنية، فذلك أعنف ما يوجه إلى حرية الفكر من طعنات. والصور التي نطالب بالحدّ منها هي مدى تعلقنا النفسي وإغراقنا في تفسير مظاهر وجودنا بنصوص الدين. إننا لا نحاول أن نضع الحدود لديننا، بل نتركه يتدخّل بكل خصيصة من خصائص حياتنا الفردية والاجتماعية.

أننا عاطفيون وروحانيون، ليس لأن ديننا هو الإسلام، بل لأننا فقراء. ولأن الفقراء يتعاطفون ويعطون لأنهم يحسون الأسى والعذاب والذل واليأس التي تنغمر فيها حياتهم. بسبب ذلك نحن نفكر بقلوبنا، ونقدّر بعاطفتنا، ونندفع في حياتنا على أساس انطلاقي وغريزي. أما العقل عندنا فهو شعلة خامدة مطفأة لا نعرفها ولا نعلم عنها شيئا.

فإذا شئنا أن نغيّر هذا الواقع فينا، من تعاطف الجوع إلى تعاطف الشبع والتكاتف المصلحي، فإن علينا أن نضع خطا فاصلا بين الدين كعلاقة بين الفرد وربه، وبين حياتنا كأفراد وفقراء وثائرين.

إن على الدولة في شرقنا العربي أن تخطو خطوة أولى لتنظيف رجال الدين، أو الأدعياء شبه الرسميين، بأن تبدأ حملة عاجلة في الريف والمدينة للحدّ من استغفال الفلاحين والبسطاء، بواسطة بعض الأذكياء المعممين، الذين يأتون بالمعجزات والخوارق، ومقابل ذلك يسرقون الريفي طعامه وطعام أولاده وذهنه أيضا.

وواجب على الدولة أن تمنع زيارة الأولياء والأضرحة بالقوة، لأن ذلك يجرّنا إلى عبادة الموتى، لا عبادة الحياة التي نسيناها ونسينا كيفية استعمالها. وأن تمنع حفلات الزار، وموالد الذكر من خاصة المتصوفة

الراقصين وعامتهم. أن تمنع كل المظاهر الساذجة من ديانة لا هي تابوية خالصة، ولا هي كتابية خالصة.

بالطبع ليس هذا هو التطوير المطلوب. إنه إعداد للأرض ليس إلا، فالدولة لا يمكنها أن تغيّر ذهنية الجمهور، فذلك ليس في صالحها. إننا نطالب بأن يقلّ جنون التحمّس الهستيري الذي نلحظه في مثل هذه الاحتفالات الهمجية المتأخرة، وأملنا أن يجرّ الإقلاعُ عن هذه العادات البربرية ذهنَنا من مرقده فيتحرّك وينطلق.

وإذا كانت إرادة التطور تساورنا الآن، فما أقل أن تبدأ الدولة بخطوة من عندها، حتى لو كنا نغشها، ونفعل ذلك في غير مصلحتها على الزمن البعيد.

إن على المفكّر العربي مهمة أن يبدأ في وطنه وطبقته ومدينته وحيه ومنزله وشقته حربا مخلصة غير متوانية ضد هذه المسكنة العاطفية بغية تحويلها والنهوض بها. هذا إذا كانت رسالته حقا هي أن يرى وطنه النور والعظمة والأمجاد.

د — فرع تربوي للمشكلة

الجيل الذي نعيشه هو ملامح أجيال ثلاثة: جيل آبائنا الذي أكل وشرب من خبز الاستعمار والأسرة المالكة والحكام الأتراك، فثار أحيانا، وهمد أحيانا.

وهذا جيل أفسدته ظروفه الاجتماعية وأتعبته محاولاته للخروج من مأزق وجوده، فتعطلت فيه إرادته وإمكانياته وصيرته عاطلا عن التفكير وإرادة النزال، وتركت له فُتاتا من الاعتقاد يتعيش به حتى نهاية أيامه. هذا الجيل لا خير فيه، لأن حكمته أكبر من شجاعته، ولأن مهادنته أعظم من ثورته. ولأن داعي الموت فيه أقرب من دواعي الحياة والتجدد.

والجيل الثاني هو جيل الشباب الذي يدوخه قلق المسؤولية وقلق العصرية وقلق البحث عن القيم، ويدوخه قلق الوجود الذي يعاني منه الشرق العربي على العموم، وهذا الجيل لا يملك إلا تمرده الخاص الذي يكاد يفقده أثناء محاولته البطولية الرائعة في نقل هذا التمرد

كحس فردي إلى الصعيد العام. فالظروف السياسية تقهره وتحاول تحطيمه، والمجتمع غير الواعي يحاول عزله والتقليل من شأنه، والجيل الأول يسخر من إمكانياته ومن قدراته وينبئه كل لحظة أن ما يفعله هو الآن قد فعله قبله بجيل كامل ، دون طائل ولا فائدة، وأن عليه أن يلتفت إلى طعامه وأن يترك السياسة لأصحابها.

وهو — هذا الجيل الشاب — الوحيد الذي يرى أمته في وحلها اليومي، يرى صراعها المستتر في الوجود، ملاحظا بكل عنف وجسارة ذلك التيار القوي الذي يحمل الغرب في رحلته المادية، واقعا بعد ذلك في تناقض الوجود، والاحساس بسخفه وعبثه، من هذا المنطلق الضيق الذي كان كافيا قبل ذلك لتحطيم آبائه.

هذا الجيل المتمرد الشاب، هو جيلنا الذي نعيش، جيلنا الذي ننتسب إليه، ونعبر عن خصائصه في كل حركة وسكون. إن هذا الجيل يعرف أين يقف، ويعرف الذي يعطله ويوقف مجهوداته، ويعلم أن السلطة تتآزر مع المجتمع لإنهاء هذه المعركة التي يحسبها قدر حياته ومعنى وجوده، وبالرغم من ذلك لا يبغي تسليما لهذه الثورة التي وضعتها الأقدار في يديه تعبيرا عن قفزة أعوام طويلة تريد أن تتنفس، وأن تكون، وأن تصير.

والمشكلة التي يطرحها هذا الجيل هي مشكلة القيم في شرقنا العربي ومدى تطلبها للحياة الجديدة التي تتنفس في أرضنا قليلا قليلا.

إن تاريخنا زاخر بالتراث الديني والأخلاقي والأسطوري وفقير من حيث الآلة التكنولوجية، فلماذا كان علينا نحن وحدنا أن ندبر اتفاقا بأن الآلة تناقض الحس الأخلاقي. لماذا كنا نحن من زعم بأن هناك اختلالا بين التركيب العاطفي وقضية تحولنا إلى العقل؟ لماذا كنا نحن دون سائر الخليقة كلها أول من يقول برفض العلم لأنه يتنافى والحساسية الدينية.(*)

(*) لم يقل الدين ذلك صراحة، إنما سلوكنا هو الذي ينبىء به.

أن الـزارع العـربي مـا زال يسـتخدم المحـراث الفرعـوني والبابـلي في حـرث أرضـه، فلـماذا لا نشـجُب ذلـك، ونجعلـه يسـتخدم أصابعـه وأسـنانه، طالمـا المحـراث القديـم نفسـه آلـة.

فـإذا كانـت القضيـة قضيـة سـماح للمحـراث الحيـواني وحسـب دون أيـة آلـة أخـرى، فالقضيـة أسـخف مـن أن تناقـش. أمـا إذا كانـت القضيـة، قضيـة خـوف مـن تحولنـا إلى الماديـة، فذلـك أدعـى الأسـباب إلى السـخافة، لأن الأرض سـتتحول شـئنا أم أبينـا وسـيتطوّر النـاس في شرقنـا رفضنـا ذلـك أم أردنـا، وسـوف يصبـح شرقنـا العـربي صناعيـا، رأينـا ذلـك أم لم نـره، لأن منطـق الحيـاة، ومنطـق الوجـود، ومنطـق الزمـن، وهـذه الدفقـة الواعيـة التـي يشـهدها جيلنـا ويندفـع في تيارهـا التطـوري العظيـم، يدفعنـا إلى ذلـك ويدفـع حياتنـا دفعـا نحـوه.

إننـا لا نريـد، بـدلا مـن أن نعطـي للزمـن وحـده شرف تطويرنـا، إلا أن نشـارك معـه في هـذه الفعاليـة الإراديـة، ليقـال عنـا إننـا حققنـا مـا رسـمناه كهـدي لحياتنـا.

إن الجيـل الشـاب يكافـح مـن أجـل رسـم مخطـط تقييمـي يقفـز مـن حـدوده القديمـة إلى منطلـق ثـورة حضاريـة جديـدة، لكـن، في الوقت نفسـه، تطـل ملامـح الجيـل الثالـث الطفـل في منتهـى براءتـه وخلـو بالـه واطمئنانـه، فـماذا أعددنـا لهـذه الوجـوه الحلـوة التـي لا تكـف عـن الابتسـام؟ مـا الـذي وضعنـاه في أيديهـا مـن وسـائل تكافـح بهـا ضـد الزمـن وضـد التاريـخ الـذي لا يرحـم؟

إن عـلى الدولـة أن تحـوّل ذهنيـة الأطفـال مـن التسـليم إلى المقاومـة، ومـن النكـوص إلى الإقـدام، ولـن يتأتـى لهـا ذلـك إلا بتحويـل المناهـج الدراسـية تحويـلا كليـا مـن الـدروس الأدبيـة والدينيـة والأخلاقيـة، ومـن أمثـال الحكمـة "الأدب مفضّـل عـلى العلـم"، والتي تحتشـد بهـا البرامـج، إلى تخطيط عقـلي جديـد يؤمـن بالعلـم الحديـث ويؤمـن بانتصاراتـه. وذلـك يسـتدعي أن تطـور المناهـج تطويـرا جذريـا، فتدخـل علـوم الـذرة والكيميـاء الطبيعيـة والرياضيـات العاليـة محـل العلـوم الصفـراء التـي لا تخـرج عـن حـدود

استعمالات الألفاظ والمناقشات اللغوية والرجوع إلى ما قاله فلان وفلان من أحاديث وأحكام.

إن الجيل الثالث ينتظر أن نمهّد له الطريق، فذلك هو أقلّ واجباتنا نحوه، وأكثرها ارتباطا بشرفنا وبمعنى وجودنا — فهل نبخل عليه حتى بذلك؟

هـ — فصل العقيدة عن الدولة

أول ما نطالب به، بمنتهى العنف والصلابة، هو فصل الحكومة المدنية عن الدين وعدم النص في مقدمة الدستور على دين الدولة الرسمي. فتلك ظاهرة من أشدّ ظاهرات العصر الحديث تأخرا، وأكثرها مدعاة للانحلال والتقهقر الحضاري.

فالدين في أعظم صوره إرادة فردية تريد أن تتعلق بقوة وتفسير خارقين بكل مجالات النشاط الحيوية والانحلالية الساكنة في أرضنا. هي إرادة ترغب في أن تعطّل عقلانيتها وأن تستمد من المعجزات ومن الأسطورة غذاءها التكويني. إنها شكل من أشكال العبادة القبلية المعاصرة في أستراليا وجنوب أفريقيا، فإذا كانت صورتها الأساسية بهذه الخلال من التفرّد والشخصانية، كان تعلّق الدولة بها ورسمها كسياسة ومحتوى لوجودها محاولة منها لنقل كيان الدولة من داخلها الفردي وكونها علاقة بين الفرد وإلهه، إلى الصعيد السياسي، ورسمها خطة عامة تحاصر بها ذهنية البشر الذين يتخطون هذه التفاسير الغيبية ولا يريدون لها أن تكون مبررا لوجودهم، ما داموا مقتنعين بتفسيرات أخرى أشدّ منطقية وذهنية.

فالدولة تخطىء مرتين إذا نصّت في دستورها على ديانتها الرسمية، الأولى في حق حرية التفكير، وحرية العقيدة. وفي حق المستقبل الذي يصبح مشدودا إلى هذه الحرب الكريهة بين الوجود والعقيدة. وتخطىء مرة ثانية في حق وجودها نفسه كإرادة واعية لروح كل فرد من أفراد الشعب، واستجابة لدوافع التقدّم فيه، فإذا لم تكن الدولة تعبيرا عنك وعني، إذا لم تكن أرادتك وإرادتي — فماذا تكون إذن؟ وإذا كانت هذه الدولة المتكلمة باسمي تطبق الخناق عليّ وتقول لي: لا تفكر إلا بالقدر

الـذي يحلـو لنـا، ولا تتكلـم إلا بالقـدر الـذي نريـد لـك، إذا كانـت الدولـة تصفـدني في ذلـك، فـما هـي العلاقـة التـي تصبـح بينـي وبينهـا إن لم تكـن علاقـة الكراهيـة والبغـض التـي تصـل حتـما إلى التآمـر عليهـا، والرغبـة في إزالتهـا مـن الوجـود!

وقبـل كل شيء، ماهـي الدولـة، إن لم تكـن أنـت وأنـا؟ أهـي قـوة مجهولـة تحكمنـا، أم هـي الربـاط الاجتماعـي بينـك وبينـي وبينـه، أهـي مشـيئة علوية، أم رغبـة منـا مشـتركة في احـترام أفكارنـا ووجودنـا؟

الديـن خيـط سري مشـدود مـن المجهـول إلى القلـب البشري، يصـل إليـه في قمـة عزلتـه وتوحـده، ويربطـه بـكل مـا هـو قابـل للتأويـل العاطفـي في الكـون، ويبعـده في نفـس الوقـت عـن كل مـا هـو منطقـي وعلمـي. إنـه كلمـة بـين الإنسـان والأسرار المطلقـة، فـما دخـل السـلطة في ذلـك؟ مـا الـذي يحـشر هـذا الوجـه الحديـدي بـين فـرد وربـه.

إن لنـا أن نعتقـد بالـذي نسـتريح إليـه ذهنيـا وعاطفيـا، وإذا كان اعتقـاد البعـض منـا خاطئـا فالأمـر مـتروك للنقـاش الحـر والنقـد كيفـما كانـت صورتـه. أمـا أن تـأتي الدولـة فتفـرض السـجن عليـك وتمنعـك عـن التعبـير بدعـوى خطـأك، فذلـك تدخّـل منهـا فيـما لا يعنيهـا، وتطـاول لا يصـح إلا أن يقابلـه تطـاول الأفـراد أنفسـهم عليـه، والمطالبـة بأخـص حقوقهـم ارتباطـا بهـم، وهـي حريـة التفكـير وحريـة التبشـير بـه.

و ـــ تغيير الذهن الأسطوري

لماذا نحن تقليديون؟

هـل لأننـا نؤمـن بالديـن؟ إن كل مجتمـع متديـن لا يحـب أن يؤمـن بالجديـد، لأن في ذلـك مجازفـة بالقديـم الـذي يؤمـن بـه، وإطاحـة بالأسـوار التجريديـة التـي يلجـأ إليهـا ويطلـب منهـا الأمـان والعـدل.

فـما الـذي يبقـى للفقـير إذن، لـو ضـاع الرجـاء وتبخّـر الأمـل في عـالم آخر كلـه عدالـة وحـب، مـا الـذي يبقـى! إن الأغنيـاء في الدنيـا ينهبونـه وينهبـون جهـده وعرقـه. ولـو كان يملـك الأرض وغَرْسَـها وجَنْيَهـا، كـما ملـك رِيَّهـا

وسُقْياها، ما أمكن له برغم ذلك أن يتحكّم بالسعر الذي يبيع به ما جناه. والله يرى كل شيء: يرى الغني وهو يحدّد السعر بالاتفاق مع الأغنياء الآخرين، ويراه جذلا بربحه العظيم، بينما يموت أولاده جوعا وقهرا. فلماذا لا يؤمن بأرض أخرى ترضي فيه حس التشفي الذي يتوقّد في داخله؟ لماذا لا تكون هناك أرض جديدة فيها العدالة وفيها الأغنياء يتلوون في النيران، بينما يأكل هو من خيرات الجنة ما شاءت له رغباته.

أيظلمه هو الجشع الناعم المكردس، ويموت دون أن يلقى عذابا على ظلمه واستبداده؟ فلماذا إذن وجد الحار والبارد، والأبيض والأسود.

وإذن فلابد من وجود ثواب وعقاب، من أخلاقية قوية سيدة على إرادته وحس المنطق فيه، لابد أن يتحوّل الذل فيه إلى أمل في العدالة أعتى من المنطق وأقوى منه. لابد من الخرافة.

وهكذا يفسّر الشرقي كل شيء، بقوة خارقة عاقلة ترى الظلم وتعاقبه، وتضع ثوابا لكل فعل حسن وعقابا لكل فعل شرير، وما دامت الدار الدنيا خداعا بصريا، وعرضا زائلا، فلابد أن يحوّل الفقر البائس وجهه نحو الله. ورويدا رويدا أخذت هذه النبتة في التضخم والسِّمنة وأصبحت رمزا وعلامة للشرقي، وأنجبت لنا أبناءها: التواكل والإيمان بالمقدّر والانصياع للمكتوب.

فإذا أردنا تغيير هذه العقلية كلية، وتحويل ذهنية الميتافيزيقا إلى ذهنية الوجود الواقعي المحسوس، وجب أن نطلق صيحة عظيمة في هذه الأذن الميتة، مطالبين لها أن تقوم وأن تباشر حقوقها، وأن تعي وأن تفكر وأن تجرّب وأن تعيش.

وتلك مسؤولية القادة المفكرة في الشرق العربي، ولا مسؤولية سواها. إن على الذهن القيادي أن يبدأ قفزة تعليمية بمناقشة القضايا الخرافية وقتلها، وإبراز الوجه العظيم للتقدّم الفكري في صورة دراسات لأهم النظريات الذهنية التي غيّرت وجه الغرب، وأجزاء عديدة من الشرق نفسه.

إننا نحتاج ثورة على هذا الواقع الذي ينبض بالإمكانيات، ويحبَل بالقلق وحس التعجيل بالتطور، وهذا الأمر في أيدينا، إذ لا تقل إرادتنا عن إرادة الغرب ولا تنقُص ذرة.

فلنعجّل بهذه الثورة التي سوف تكون إبداعا وجوابا لنا.

شكل حياتنا

إن الفكر هو تتويج للوجود، وكلما اتخذ الوجود لونا معينا اصطبغ الفكر به حالا، بتأثير عاكس وسريع. فالمفكر هو الإنسان الذي يعيش أعمق مما يعيش الآخرون، وهو لذلك يعاني من هذا الانفتاح الواعي على قيمة الحياة، وقيمة العمل، وقيمة اليأس. ولابد لنكسة ما، أن تترك في نظرته للعالم شكلها ورائحتها، ولذلك نجد طعم فكرنا اليوم محتشدا بقلق عجيب، مصدره هذا القلق في وجودنا، الذي نهرب من تحديده وتأطير، فلا نحن نحزم أمتعتنا ونرحل إلى الغرب، ولا نحن نصفّي هذه الأمتعة ونستخرج منها ما يصلح لنا في رحلة الوجود هذه المترعة بالآلام.

لا نحن نصير شرقيين أصلاء، ولا نحن نتحوّل إلى الغرب.

إننا نرفِض المذاهب الحياتية الغربية بدعوى أنها لا تَمُتّ إلينا بصلة، ولأن ظروف حياتهم تختلف عن حياتنا، وذلك صحيح إلى أبعد درجات الصِّحّة.

لكن هل يصبح صحيحا أن نظرية ما، عربية، يمكن لها أن تغيّر حياتنا الآن، وفي هذه الظروف القاسية التي نعيشها؟ أشكّ في ذلك جدا. فقبل أن تكون هناك نظرية، يجب أن تكون هناك أرض، وأرض ملائمة لظهور هذه النظرية. وأرضنا عارية من الأوليات التي تسمح بالإنبات.

فأول شروط الحياة هو الحرية، وذلك معدوم.

ثم ما الذي تؤديه النظرية في مثل هذه البلاد التي تحتاج أول ما تحتاج إلى هواء نظيف نتنفّسه.

النظرية العربية في الوجود مطلوبة بشدة، ولكن على أن يسبقها

ويبشّر بها إرادة عارمة تطالب وتؤكد الحرية الفكرية وتُوْجِدها.

إن الإيمان بالعقل وبالاشتراكية وبالحرية لا يعني سوى رفع مستوى الشعب العربي ماديا وفكريا، وذلك يعني تحولا بأقصى درجة من الجذرية والقوة، ولن يصبح العلم وقفا على بعض الأذهان الفردة، كما كان تاريخنا الوسيط، بل سيصبح تيارا وحركة أكبر من أن تخمدها سلطة أو مشيئة حاكم.

***

والآن ...

إلى متى يظلّ الأدب العربي كصورة حياتنا، خاضعا لألف عام من الصحراوية ومن القلق؟ إننا نموت رعبا إذا فكرنا في أن تحوّلنا إلى المادة يقتل ضميرنا الروحي ونموت رعبا إذا فكّرنا باستمراريتنا في ما نحن عليه من قنوط وإحساس بالتأخر.

وإذن فما العمل؟

إذا نظرنا إلى المشكلة بشكل عام وغير مسؤول، أي كما لو كنا نتفرج على أُلْهِيَّةٍ مسلية، فسوف نقول بأن الأمر هو أمر نظرية تخطّط لحياتنا وسلوكنا. وذلك يعني الموت إلى أن تقوم للنظرية قائمة.

وإذا نظرنا إليها على أنها عقبة في سبيلنا لابد أن تزول، ووضعنا في الاعتبار ظروفنا ووضعنا الاقتصادي والنفسي والسياسي والاجتماعي وتطورنا الدرجي بحسب إمكانياتنا، وجدنا أن الأمر يحتاج، لا إلى نظرية، بل إلى تمهيد للجو، وذلك يعني أن نكون نحن جيل التحويل وجيل المغامرة، وذلك يستتبع أن تكون معركتنا الأساسية معركة المفكرين ضد السلطة والتقاليد، وسوف تنتقل هذه المعركة سريعا إلى رجل الشارع، فتصبح معركة وجودنا جميعا. وفي هذه اللحظة تنبثق النظرية انبثاقا من هذه الأرض التي ستَحْبَل سريعا بالنقد والمناقشة، وعرض كافة الآراء في سبيل الإصلاح.

وسوف نجد بعد ذلك أن أدبنا ذاته يخوض معركة الوجود التي

نخوضها، ويبدأ خطواته العظيمة المنتظرة، لدرجة أنني أجرؤ على القول بأن جمود أدبنا هو بسبب رتابة حياتنا وتقليديتها، وأن أزهي عصورنا الأدبية كانت انعكاسا لأزهى عصورنا السياسية والتجارية.

إذن، لنؤجل أملنا في أدب عظيم وشعر خالد يكتبه أدباؤنا، ما دامت الخطوة الأولى المهمة لم تخط بعد، وما دام الجو مشبّعا بدخان الكراهية والفقر والظلم والتقييد.

ولنلتفت إلى إقرار أهم ما نطالب به ونحيا من أجل رؤيته يعيش ويتنفّس جنبنا، ثم يصحبنا في رحلة وجودنا الصعبة.

لنلتفت إلى إقرار حرية الفكر والاشتراكية والعقلية.

ولن يعني ذلك أن نَكُفَّ عن الترجمة، وأن نَكُفَّ عن الكتابة والتأليف واستيراد النظريات النقدية الغربية، واستخلاص النظريات النقدية الشرقية من براثن الأكفان ومحاولة تلوينها بلون عصرنا.

بل يعني أن تكون هذه المعركة نصب أعيننا دائما، كشرفنا الأول، وأخصّ همومنا. إن الأرض النظيفة تسمح بخروج كل شيء، وما دامت أرضنا تعوم فيها المستنقعات والبرك والجراثيم، وما دامت الروح الشرقية تعيش هذا القلق العجيب، الذي لا أسميه مرضا، لأنه بحث جدي وعميق عن الهداية وعن الحقيقة، ما دام الأمر هكذا، لنعمق هذا التيار الخصب بترك كل العقول تفكّر كيفما شاءت وكيفما أرادت، ولن يتأتّى ذلك التعميق، ثم الوجود الجبري للنظرية إلا في ظل حرية تسود هذه الأرض.

وإذن فلتكن رسالتنا الشابة قبل: فلنترجم أو فلنبدع أو فلننقل أو فلنلتفت إلى تراثنا، ليكن جوابنا شعارا، قبل أن يكون هندسة منطقية ما دام الشعار حماسيا إلى درجة أنه يوافق عواطفنا.

ليكن جوابنا: حرية الفكر، أو الموت.

كاظم حبيب

التعذيب في الإسلام: العهد العباسي نموذجا

يعتبر التعذيب النفسي والجسدي بمختلف أساليبه وأدواته وصور ممارسته والقوى التي تمارسه، بغض النظر عن العوامل الكامنة وراء حصوله، أبرز نتاجات نظم الاستبداد والشمولية وأكثرها عدوانية ووحشية. فالتعذيب يستهدف بشكل مباشر كرامة الإنسان وتدمير صحته وتعويقه عن العمل والتفكير أو حتى الإجهاز عليه وقتله، كما يستهدف حق الإنسان في الحياة وحريته وتخريب وضعه النفسي ومعنوياته وإسقاط إرادته الحرة.

عانت شعوب العالم كلها من التعذيب بمختلف صوره وأشكال ممارسته. فقد وجد التعذيب في العصور القديمة، سواء أكان في العهد البابلي أم العهد الفرعوني أم في اليونان القديمة أم في العهود التالية التي أعقبتها حتى الوقت الحاضر. وكل الديانات التي يطلق عليها سماوية مارست وما تزال تمارس التعذيب بشتى صوره ولأغراض كثيرة وتحت مسميات مختلفة. ويمكن التعرف على سبل تعذيب همجية عاشتها الشعوب الأوروبية في القرون الوسطى أو ما عانته الشعوب الأفريقية من تعذيب وإذلال وعبودية على أيدي المستعمرين الأسبان

أو البرتغاليين أو ما تعرّض له الهنود الحمر والأفارقة في الولايات المتحدة الأمريكية. كما إن التعذيب مسموح به في الديانة اليهودية أيضا. والإسلام لم يشذّ عن ذلك.

اتخذ التعذيب، سواء أكان عقوبة رادعة يراد إنزالها بالضحية، بغض النظر عن الأسباب التي دعت إلى فرض تلك العقوبة، أم كان إهانة للإنسان والحط من كرامته وتقزيمه والإساءة لسمعته ومكانته الاجتماعية، أم كان قربانا يقدم للآلهة بدلا من قرابين أخرى، ثلاثة مسارات أساسية:

1. ممارسة تستند إلى قوانين سنّها الحكام على امتداد تاريخ المجتمع البشري، أو استندت إلى نصوص دينية وردت في الكتب الدينية، ومنها القرآن، علما بأن القرآن أو النصوص الدينية عموما اعتبرت التعذيب عقوبة تنزل بالشخص بسبب عمل مخلّ أو جُنْحة ارتكبها، فهي، وإن أشار إليها الباحث هادي العلوي باعتبارها مقتربات دينية للتعذيب،[1] فأنها لا تخرج بالمحصلة النهائية عن كونها عقوبة تنفذ عبر ممارسة التعذيب الجسدي والنفسي، بما فيها من إهانة لكرامة الإنسان، كعقوبة. ومن يتابع تاريخ العراق التشريعي سيجد عقوبات من هذا النوع في شريعة حمورابي وفي الشرائع اللاحقة لها، ولكن لا يجدها في الشرائع التي سبقتها إلا بشكل محدود، مثل قانون أورنمو،[2] حيث كانت العقوبة لا تتجاوز الغرامات دون أن تصل إلى مستوى التعذيب أو القِصاص، كالعين بالعين والسن بالسن، أو القتل إلا في حالة واحدة، أو قانون مملكة أشنونة الذي لا يتضمن عقوبات التعذيب أو القِصاص، ولكنه يتضمن عقوبات بالقتل في حالات كانت تسمى "الجريمة الكبرى"،[3] أو قانون لبت عشتار، الذي تضمن عقوبات بالغرامة فقط.[4] ومن يقرأ شريعة حمورابي سيجد، كما أشرنا لذلك سابقا، بأنها التزمت بقاعدة العين بالعين والسن بالسن، أو اعتمدت الأعراف والتقاليد التي سار عليها الحكام وفرضت على الشعوب وعملت بها أجهزة الدولة القضائية والقمعية.[5]

2. ممارسة تستند إلى محاولة قاسية يمارسها الأفراد أو الجماعات لمعاقبة أنفسهم دون أن يكونوا قد ارتكبوا جرما أو خطيئة، بل نشأت عبر التربية الدينية التي تدفع بالناس إلى الشعور الدائم بالذنب وبالخطيئة المرتكبة من جانبهم وخشيتهم من دخول جهنم نتيجة تلك الذنوب. ويمكن أن نلاحظ ذلك لدى المسيحيين في تعذيب الذات بسبب صلب المسيح. وإذا كانت الشعوب الأوروبية المتحضرة والمتنورة قد تركت هذه الممارسات، فإن جماعات من شعوب أمريكا اللاتينية ما تزال تمارس ذلك وبقسوة متناهية ضد الذات. وهكذا نجد هذه الممارسات غير الإنسانية لدى جماعات من أبناء وبنات الطائفة الشيعية في الإسلام التي تمارس أساليب مازوخية شرسة ضد الذات.

3. عند قراءة القرآن سيجد الإنسان أمامه أشكالا متنوعة من أساليب التعذيب الفردية والجماعية التي يفترض أن يمارسها ملائكة الله ضد المخطئين من البشر يوم الحشر أو القيامة عند تقديم الحساب أمام الله، أو أن على المسلمين ممارستها ضد المخطئين في الحياة الدنيا. إن مجرد تصور هذه العقوبات وسبل ممارستها بحد ذاته يصيب الإنسان بالذهول والدوار الشديد، إذ أنها فوق طاقة تحمّل الإنسان وتتضمن مزاجا ساديا مريعا. ومع أن الإسلام يرفض العقوبات الجماعية بل يستخدم العقوبة الفردية وفق ما جاء في القرآن "قل أغير الله أبغي ربّا وهو ربُ كل شيء ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزِرُ وازرةٌ وِزرَ أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون"، (6:164، الأنعام) فأن القرآن ذاته يورد صورا كثيرة للعقوبات الجماعية. والعقوبات التي جرى تصورها في القرآن تصنف إلى ثلاثة أشكال أساسية، هي:

• العقوبات الجماعية التي أصابت شعوبا وجماعات بشرية بكاملها مع دمار المدن وغيرها والتي يطلق عليها المهابدة. ويمكن هنا إيراد الكثير من الأمثلة مثلما جاء في سورة الحِجر في الحكاية عن تعذيب قوم لوط: "فجعلنا عليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل * إن في ذلك لآيات للمتوسمين" (15: 75–74)، أو ما جاء في سورة الفيل عن

تعذيب أبرهة وجيشه: "ألم تَرَ كيف فعل ربك بأصحاب الفيل* ألم يجعل كيدهم في تضليل* وأرسل عليهم طيرا أبابيل* ترميهم بحجارة من سجيل* فجعلهم كعصف مأكول" (105:1—5).

• العقوبات الفردية الموجهة ضد الإنسان لذنب اقترفه، التي تقود، بسبب طبيعتها وأسلوب ممارستها، إلى تشوه الإنسان والحط من قدره وكرامته بين الناس. وهي في إطار العقوبات الزاجرة التي يراد منها أيضا منع الآخرين من ارتكاب مخالفات أو ذنوب أو جرائم مماثلة، ومنها فرض الإقامة الجبرية على المرأة التي ثبت زناها في دار زوجها حتى وفاتها، وعقوبة الجلد وقطع اليد، أو القتل مثل قطع الرأس والرجم بالحجارة، وما إلى ذلك. ورد في سورة المائدة قوله: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يُقَتَّلوا أو يُصَلَّبوا أو تُقطَّع أيدِيهم وأرجُلُهُم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (5:33)، أو في قوله في نفس السورة بحق مرتكبي السرقة: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءَ بما كَسَبَا نَكَالا من الله والله عزيز حكيم" (5:38). وهي، كما ترد في القرآن ذاته، عملية تنكيل بالإنسان المقترف للخطيئة.

• العقوبات التي يهدد الإنسان بممارستها ضده بعد وفاته في الآخرة إن ارتكب ما لا يجوز القيام به في الحياة الدنيا، أو بسبب عدم إيمانه بالله ورسوله واليوم الآخر. وهي عقوبات يراد منها الردع والتحذير بهدف إبعاد الإنسان عن ارتكاب الخطايا والذنوب.

وإشكالية هذا النوع الأخير من التعذيب تكمن في الملاحظات التالية:

أ— تتضمن هذه العقوبات تصورات ذات خيال رهيب وغير طبيعي، إذ يصعب على الإنسان السوي قبولها وهضمها. إذ تشكل نار جهنم المحور الذي تدور حوله هذه العقوبات وما يعانيه الفرد فيها من شتى صنوف العذاب. فعلى سبيل المثال وردت في القرآن اللوحة التالية التي تصف الطريقة التي اختارها الله لتعذيب الكفار: "إن الذين كفروا بآياتنا سوف نُصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها

ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما" (4:56، النساء)، أو في قوله: "يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم* يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون" (9:34–35، التوبة).

ب – أن صور وأساليب التعذيب المرعبة التي يهدد الله إنزالها بالإنسان المخطئ يوم القيامة تمنح الحكام على مر الزمن مادة أو "حقّا" يعتمدونه في تفسير تلك الآيات وتأويلها وفق الصيغة التي تسمح لهم بممارسة أقسى صيغ تعذيب الإنسان في الحياة الدنيا من جهة، كما تسمحان لخيالهم المريض أن يجنح بعيدا لممارسة أقسى وأكثر الأساليب شدّة وقسوة وبشاعة بحق الإنسان الذي يعتبر بنظرهم مذنبا من جهة أخرى. فحق الله في إنزال أقسى وأشدّ وأشرس العقوبات في يوم الآخرة بالإنسان المخطئ، يمكن أن ينتقل هذا الحق الثابت إلى وكيل الله في الأرض ينزلها بالمخطئ في الحياة الدنيا. ويمكن هنا الإشارة الواضحة إلى أساليب التعذيب الشرسة والمتطرفة التي مارسها الخلفاء العباسيون بحق من ناصبوهم الخصومة أو اتخذوا مواقف معارضة لسياساتهم، ومنهم ثوار الزنج وأتباع الحركة القرمطية أو بحق الأمويين قبل ذاك. وكان الأمويون قد مارسوا التعذيب الوحشي أيضا ضد خصومهم والمعارضين لحكمهم، أو بحق العلويين أو غيرهم. وكانت ممارسة التعذيب تنهل من ذات "المعين السماوي" الوارد في القرآن. ولعب رجال الدين دورا استثنائيا في تطوير ذهنية التعذيب وأساليبه لدى الحكام في الدنيا وليس في الآخرة، إنها تشير إلى خيال سادي مريض وإرهابي شرس، كما يشير إلى ذلك بصواب الباحث هادي العلوي حين كتب يقول: "ولجهنم أوصاف كدّسها الوعاظ تصدر عن خيال إرهابي مفرط. ولنقرأ الوصف الذي أورده أبو حامد الغزالي (1058–1111) في **إحياء علوم الدين**، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو

على لسان جبرائيل في حديث له مع النبي: "إن الله تعالى أمر بها فأوقد عليها ألف عام حتى احمرّت. ثم أوقد عليها ألف عام حتى اصفرّت. ثم أوقد عليها ألف عام حتى اسودّت؛ فهي سوداء مظلمة لا يضيء جمرها ولا يطفأ لهيبها. والذي بعثك بالحق لو أن ثوبا من ثياب أهل النار أظهر لأهل الأرض لماتوا جميعا، ولو أن ذَنُوبا (دَلوا) من شرابها صب في مياه الأرض جميعا لقتل ما ذاقه، ولو أن ذراعا من السلسلة التي ذكرها الله وضع على جبال الأرض جميعا لذابت. ولو أن رجلا أدخل النار ثم أخرج منها لمات أهل الأرض من نتن ريحه وتشويه خلقه".[6] إنها لوحة سادية مريعة يقدمها الغزالي المناهض للفلسفة والفلاسفة وللإنسان العاقل والمفكر.

إن إشكالية التعذيب ومرافقتها للدين تنطلق من قاعدة "الجزرة والعصا"، أو الترغيب والتهديد التي وضعها ومارسها "الأنبياء" المصلحون وأصحاب الديانات عموما، والتي استعان بها الحكام ومارسوها على نطاق واسع. فالإنسان يوضع أمام أحد أمرين: إما الخضوع وإبداء فروض الطاعة والالتزام التام بما يقرره القرآن والخليفة أو الحاكم بأمره وأن يبتعد عن ممارسة العقل والتفكير، وبالتالي يكسب الآخرة ويدخل في جنات عدن التي تجري من تحتها الأنهار "خالدين فيها"، وإما ارتكاب الخطيئة والتعرض للعقوبات المختلفة ودخول جهنم "وبئس المصير"، أو أن الحاكم يمارس العقوبة التي يراها مناسبة بحق مرتكب الخطيئة حسب أهوائه وتقديراته. والتربية الإسلامية استندت إذن إلى هذه القاعدة أو انطلقت منها، وبالتالي سمح الحاكم لنفسه بتنفيذ جزء من تلك العقوبات التي يصعب حتى تصورها، عندما يُشوى جسم الإنسان ثم يحيا ثم يُشوى ثم يحيا إلى أبد الآبدين على سبيل المثال. إن النصوص القرآنية في هذا الصدد تساهم في خلق أو تكوين عقلية مستعدة لممارسة التعذيب وتعتبره ضرورة لا بد منها لممارسة الدين على أفضل وجه ممكن.[7] ويمكن في هذا الصدد الاتفاق مع الكاتب هادي العلوي في إشارته الواضحة إلى ما يلي: "والتعذيب في

الإسلام لا يخرج عن هذا التصميم. أي أنه ليس ممارسة منعزلة خاضعة لبواعث مخصوصة—فوق تئريخية. لكنه يتميز بإطاريته الناجمة عن العلاقة بالدين، ولا بد بالتالي من أن يبعث على تساؤلات تحمل على النظر والتوقف، من قبيل: هل صدر الجلادون المسلمون في اقترافاتهم عن مسلك ديني؟ وهل يمكن القول إن إيمان الجلادين يسجل لدى الاقتراف درجة ما من الهبوط تضعه في مستوى أدنى من الإيمان الشعبي الخاضع للفطرة؟ وهل، أخيرا، يتعارض الدين بما هو دين مع أخلاقية التعذيب؟"[8] يبدو لي بأن الإجابة عن هذا السؤال كانت واضحة له، وهي أن التعذيب لا يخرج عن الإطار الديني عندما يمارسه الحكام باعتباره عقوبة لمن يخرج على الدين أو عنه، إذن هو من صلب أسلوب فرض القواعد الدينية على البشر ومعاقبة الذين يخرجون عليها أو يشاركون في الإخلال بها بأي حال من الأحوال. أوردت الكثير من الدراسات التي تبحث في سياسات وممارسات محمد في فترات الحرب والسلام الكثير من الحوادث التي تؤكد ممارسته لسياسات القسوة والعنف وإنزال العقوبات الشديدة بالمخطئين أو المختلفين معه بالرأي أو في الموقف من القتل أثناء الحروب وكذلك في الموقف من الأسرى، بما في ذلك التعذيب لانتزاع الاعترافات.

وقد روى البيهقي وابن سيد الناس ما يلي: " ... قدم على النبي ثمانية رجال من عرينة، وأظهروا الإسلام، وبعد أيام اشتكوا للنبي سوء حالتهم الصحية بداخل يثرب، وأنهم أهل بوادي لا يطيقون المدن والزروع، فأذن لهم بالخروج لرعاية لقاحه، الذي يرعى بذي الحدر بناحية قباء، فظلوا فيها فترة، ثم عدوا على لقاح رسول الله ... وقتلوا واحدا من عبيد النبي، فكان أن أرسل وراءهم سرية كرز بن جابر الفهري، ليقبض عليهم، ويلقوا جزاء ما قدمت أيديهم بحق النبي وبحق الدولة، وهو الجزاء الذي جاءنا ذكره في البيهقي وهو يروي: فلم ترتفع السماء، حتى أتى بهم، فأمر بمسامير فأحميت، فكواهم وقطع أيديهم وأرجلهم، وألقاهم في الحرة ليستسقون فلا يسقون، حتى ماتوا.

ويضيف ابن سيد الناس أنه قد أمر إضافة لذلك بسمل عيونهم."[9]

في عام 627 وبعد تفرّق جيوش غزوة الخندق قررت قبيلة قريظة اليهودية عدم المقاتلة والاستسلام لجند محمد بعد أن حاصر حصنها. ويقول سيد القمني مقتبسا من الطبري ومصادر أخرى ومعلقا: "ثم استنزلوا فحبسهم رسول الله ... في دار امرأة من بني النجار (أي من الخزرج وليس من الأوس)، ثم خرج ... إلى سوق المدينة .. فخندق بها خنادق." وقد بدا الأمر كما لو كان يسير حسبما توقعت قريظة من الأوس، حيث تواثبت الأوس حول النبي تذكره بأن قريظة مواليها دون الخزرج، وأنه سبق ومنح حياة يهود لمواليهم من الخزرج، يطلبون كرامتهم إزاء كرامة الخزرج في المواقف السابقة، وهنا يجيبهم الرسول ... بقوله ألا ترضون يا معشر الأوس أن يحكم فيهم رجل منكم؟ قالوا: بلى، قال: فذاك سعد بن معاذ؟ ... فلما انتهى سعد إلى رسول الله ... قال ... : قوموا إلى سيدكم .. فأنزلوه، فقال رسول الله ... أحكم فيهم، قال: فإني أحكم فيهم بأن تقتل الرجال، وتقسم الأموال، وتسبى الذراري والنساء. فقال رسول الله ... لسعد: حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة". وهنا يكشف لنا الطبري سر الخنادق التي أمر النبي بخندقتها، بينما كان القرظيون يكتفون بالحبال، حيث يقول: إن النبي قد "بعث إليهم، فضرب أعناقهم في تلك الخنادق، يخرج إليه إرسالا، وفيهم عدو الله حيي بن أخطب، وكعب بن أسد رأس القوم، وهم ستمائة أو سبعمائة، المكثر لهم يقول كانوا نحو الثمانمائة أو التسعمائة". ويبدأ مشهد المذبحة كالتالي: أتى بعدو الله حيي بن أخطب ... مجموعة يداه إلى عنقه بحبل، فلما نظر إلى رسول الله ... قال: أما والله ما لمت نفسي في عداوتك أبدا. ثم أقبل على الناس فقال: أيها الناس، إنه لا بأس بأمر الله، كتاب الله وقدره، ملحمة قد كتبت على بني إسرائيل ثم جلس فضرب عنقه. ويشرح لنا رجالاتنا من أهل السير كيف كانت المذبحة، فيصور لنا الواقدي أحد المشاهد بقوله: إن رسول الله ... أمر لنا يشق لبني قريضة في الأرض أخاديد، ثم جلس،

فجعل علي والزبير يضربان أعناقهم بين يديه. ويحدد لنا البيهقي مكان المقتلة بدقة فيقول: قتلوا عند دار أبي جهل التي بالبلاط، ولم تكن يومئذ بلاطا، فزعموا أن دماءهم بلغت أحجار التي كانت بالسوق."[10]

بعد فتح خيبر عام 628 واستسلام الخيابرة حمل زعيمهم كنانة بن أبي الحقيق إلى محمد راية الصلح ووافق على شروط الصلح بما في ذلك تسليم كل ما لديهم من ثروات والخروج من الأرض التي هم عليها وتسليمها للنبي وجنده. جاء في كتاب القمني نقلا عن ابن كثير قوله: "نزل إليه (أي إلى محمد) ابن الحقيق، فصالحه على حقن دمائهم ويسيرهم، ويخلون بين رسول الله ... وبين ما كان لهم من الأرض والأموال والصفراء والبيضاء والكراع والحلقة، على البر، إلا ما كان على ظهر الإنسان، يعني لباسهم. ثم يردف: فنزلوا من شدة رعبهم منه فصالحوه ... فكانت هذه الأموال لرسول الله خاصة. لكن الصلح بهذه الشروط الواضحة لم يسر حتى كمال اكتماله، فقد أضاف النبي ... إلى الشروط شرطا آخر، حول الأموال حين قال: وبرئت منكم ذمة الله ورسوله، إن كتمتم شيئا. فصالحوه على ذلك. أو ما جاء عند ابن سعد برواية ابن عباس، في سؤال النبي ... للزعيم الخيبري المرعوب كنانة بن أبي الحقيق، وأخيه الربيع: أين آنيتكما التي كنتما تعيرانها أهل مكة؟ ويرتبك الزعيم المهزوم، ويجف حلقه وهو يقول متلعثما: "هربنا فلم تزل تضعنا أرض وترفعنا أخرى، فذهبنا ، فأنفقنا كل شيء، فيرد النبي ... : إنكما إن كنتما تكتماني شيئا فاطلعت عليه، استحللت دماءكما وذراريكما. فقالا: نعم. وهنا نعلم أن شركا وقع فيه الزعيمان، حيث نعلم أن النبي كان يعلم سلفا بأمر كنز عظيم، وكان يعلم بمكانه ... أتى رسول الله رجل من يهود فقال لرسول الله: إني قد رأيت كنانة يطيف بهذه الخربة كل غداة. وهو ما دفع النبي للشرط السابق ذكره والذي أورده ابن هشام في قوله: فقال رسول الله لكنانة: أرأيت إن وجدناه عندك؛ أأقتلك؟ قال: نعم. فدعا النبي رجلا من الأنصار فقال: أذهب إلى قراح كذا وكذا، ثم ائت النخل فانظر نخلة عن يمينك أو

عن يسارك، فانظر نخلة مرفوعة، فأتني بها فيه. فانطلق، فجاء بالآنية والأموال. والآن وقد كشف خداع الرجلين، وجيء بكنزهم للنبي، توجه النبي إلى كنانة مرة أخرى يسأله ما بقي من كنزه، فأنكره، فأمر به رسول الله الزبير بن العوام فقال: عذبه حتى تستأصل ما عنده. فكان الزبير يقدح بزند في صدره، حتى أشرف على نفسه. ثم دفعه رسول الله إلى محمد بن مسلمة، فضرب عنقه بأخيه محمود بن مسلمة. وانطلق السيف الإسلامي يعمل في المستسلمين، ليقتل منهم في قول ابن سعد ثلاثة وتسعين رجلا من يهود، منهم الحارث أبو زينب، ومرحب، وأسير، وياسر، وعامر، وكنانة بن أبي الحقيق، وأخوه، وإنما ذكرنا هؤلاء وسميناهم لشرفهم."[11]

3. ممارسة التعذيب خارج الأطر القانونية والقواعد الدينية المسموح بها، وهي السمة المميزة والغالبة في تاريخ الدولتين الأموية والعباسية. وهذا لا يعني أن رجال الحكم ومن ساندهم من الفقهاء ورجال الدين قد مارسوا مختلف أساليب التعذيب بسبب خروجهم عن الدين أو عن القواعد الدينية، بل أنهم، في حقيقة الأمر، مارسوا التعذيب في إطار الدين ولكنها كانت خارج القواعد التي وضعها الدين باعتبارها عقوبة، وكانت تجاوزا على الصيغ التي تقررت في القرآن لمن ارتكب ذنبا أو خطيئة معينة، كما كانت تجاوزا على حقوق الأفراد إذ إنها شملت حالات لم ترد أصلا في القرآن، ولكنها لم تكن خارج تصور أشكال التعذيب التي جاء على ذكرها القرآن أو الفقهاء والوعاظ، كما أن النصوص القرآنية قابلة للتفسير وحمّالة أوجه، وإن كان بعضها مذكورا لا لممارسته في الحياة الدنيا بل ممارسته في الحياة الآخرة، وأن بعضها وضع ليمارس في الحياة الدنيا.

إن دراسة كتب التاريخ التي تبحث في شؤون الدولتين الأموية والعباسية تشير بما لا يقبل الشك إلى أن التعذيب النفسي والجسدي كانا من الأساليب السائدة في ممارسة السلطة، وشكّلا جزءا أساسيا من نظام وأدوات الحكم الاستبدادي فيهما. إذ كانت أساليب التعذيب

النفسي والجسدي والمحاربة بالرزق أو الإسكات أو الإقصاء أو التصفيات الجسدية بأساليب مختلفة، بما فيها الاغتيال والتغييب، ضمن الأدوات الرئيسية في مكافحة الرأي الآخر وكسر شوكة الذين كانوا يسعون إلى مقاومة عنت الحكام وعسفهم أو المعارضين لأساليب الحكم السائدة حينذاك والمناهضين لمصادرة العدالة الاجتماعية التي كانوا يؤمنون بها ويعتقدون بقدرة الإسلام على تأمينها للناس. كما لم يتورع هؤلاء الحكام عن ممارسة التمثيل في جثمان الضحية الذي كان قد قتل على أيديهم أو أيدي جلاوزتهم، أو كان التمثيل به يجري كجزء من عملية التعذيب حتى الموت. وتتحدث كتب التاريخ عن أساليب غاية في الوحشية والبشاعة كانت تمارس لانتزاع الاعترافات من الضحايا أو لإجبارهم على التخلّي عن أفكارهم ومواقفهم الدينية والسياسية والاجتماعية، أو من أجل زجر الآخرين للكف عن الدفاع عن الفقراء والمحتاجين أو إجبارهم على منح تأييدهم لهذا الخليفة أو ذاك السلطان أو الحاكم والوالي.

إن استمرار ظاهرة الاستبداد السياسي المصحوبة بعمليات السجن والتعذيب للمخالفين بالرأي والعمل لآلاف السنين، ومنذ العهود العراقية القديمة، تخلق معها، شاء الإنسان أم أبى، ظاهرة تكريس وتراكم وتطور وتنوع أساليب وأدوات الاستبداد والعنف والتعذيب لدى الحكام وأجهزة الحكم من جهة، وظاهرة رفض المجتمع لهذا الاستبداد والعنف وعمليات التعذيب من جهة أخرى. وتسببت ظاهرة العنف بنشوء ظاهرة العنف المضاد كرد فعل لها، وعن ظاهرة التعذيب والقتل نشوء ظاهرة التعذيب والقتل المضاد أيضا، إضافة إلى نمو أشكال من الاستبداد في نفسيات المواطنين الذين يقاومون الاستبداد ويرفضون العنف والتعذيب والقتل عندما يكونون تحت وطأته وضحاياه المباشرين. فظاهرة مقاومة الاستبداد والعنف والتعذيب بأشكال مختلفة، بما فيها العنف، تصبح ظاهرة طبيعية ومنطقية في المجتمع. فالحاكم يمارس الاستبداد وأجهزته تمارس العنف والتعذيب

والقسوة والقتل إزاء المواطنين لأسباب كثيرة، وهي حقائق واقعة وغير مبررة في كل الأحوال. وإزاء هذا الواقع اندفع المواطنون يقاومون هذا العنف باستخدام شتى الأساليب والأدوات الممكنة دفاعا عن النفس إزاء سلطة كانت مهمتها الأساسية حماية المواطنين وتوفير الأمن والاستقرار والديمقراطية. فالعنف الذي تمارسه الضحية أو أقرباء أو أصدقاء أو من يتفق مع الضحية بالرأي والعقيدة والمصالح ناشئ أساسا كرد فعل للعنف الذي تمارسه الدولة إزاء الأفراد والمجتمع. وعندما يعم العنف في بلد معين يفترض أن يتجه التحري عن دور الدولة أو الحاكم في كل ذلك، وكذلك البحث في العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الكامنة وراء هذا العنف، إضافة إلى دور الدولة او الحاكم في تكريس تلك العلاقات المتسمة بالاستبداد والعنف وعمليات التعذيب والاستغلال. وينبغي أن لا ينسى الإنسان حقيقة أن العنف هو الذي يجلب معه العنف المضاد.[12]

اتسم العصر العباسي بشكل عام بظاهرة استبداد الخلفاء وممارسة القمع الفكري والسياسي والسجن والتعذيب والقتل والاغتيال والتمثيل بشكل واسع إزاء المعارضين السياسيين والمخالفين في الرأي الذين كانوا، بتقدير الخلفاء والولاة، يشكلون خطرا يهدد الخلافة العباسية ومصالح الخليفة والفئات الحاكمة، أي من منطلق الحفاظ على حكمهم وعلى المصالح والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت سائدة حينذاك، علما بأنهم كانوا يطرحون الأمر وكأن القضية ليست سوى دفاع عن الدين الإسلامي وحفاظ على دولة الإسلام. ولم تكن ممارسة أساليب التعذيب تقتصر على أصحاب الفعل الفكري والسياسي المضاد للسلطة فحسب، بل شملت أيضا أصحاب الأراء والمواقف الاقتصادية والاجتماعية المعارضة. وبمعنى آخر ضد من كان يرفض الظلم وغياب العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة ويفضح تفاقم الفجوة بين مستوى حياة ومعيشة الفقراء والأغنياء في المجتمع ويتصدى لها طالبا تغييرها. وكانت ممارسة الاستبداد وعمليات

التعذيب لا تقتصر على مؤسسة الخليفة والأجهزة المحيطة به في مركز الدولة العباسية، بل مارسها الولاة والحكام والقضاة وقادة الجيش والشرطة وأجهزتهما في سائر أرجاء الدولة العباسية وبنفس مستوى الظلم والبشاعة واللاإنسانية. وكان الخلفاء أنفسهم يطالبون هذا العامل (الوالي) أو ذاك في الأقاليم المختلفة بممارسة التعذيب ضد هذا الشخص أو ذاك، وضد هذه المجموعة أو تلك، أو قطع رأس هذه الضحية أو تلك وإرساله إلى مركز الخلافة. وإذا كان الحكام الأمويون قد مارسوا الاستبداد والتعذيب على نطاق واسع، فإن العباسيين قد زادوا فيهما وأبدعوا أساليب وأدوات جديدة لممارسة الاستبداد والقسوة.

ويحدثنا تاريخ الحكم الأموي في العراق عن عمليات تعذيب وقتل واغتيالات كثيرة ورهيبة، سواء كان ذلك في فترة حكم زياد ابن أبيه، أم في زمن الحجاج بن يوسف الثقفي أم غيرهما. وتعرض الخوارج والعلويون والعباسيون والكثير من أصحاب الفكر والمعارضة السياسية للتعذيب والاغتيال والقتل على أيدي أغلب خلفاء بني أمية. وعندما استطاع العباسيون أخذ الحكم وأقاموا الدولة العباسية أتبعوا نفس النهج الاستبدادي في الحكم ومارسوا نفس أساليب التعذيب والاغتيال وقتل الناس بالجملة وأضافوا إليها الجديد أيضا.[13] لقد قدم الخلفاء العباسيون أنفسهم إلى المجتمع العراقي العباسي وإلى المناطق التابعة للحكم العباسي كطغاة وجبابرة لا تعرف الرحمة والمغفرة طريقها إلى قلوبهم، كما كانوا يقيمون حفلات ومهرجانات شعبية لمشاهدة التعذيب والقتل وحمامات الدم التي كانت تنظم ضد الأعداء أو من كان يطلق عليهم بالمعارضين.

اعتبر الخليفة العباسي نفسه ظل الله على الأرض والحاكم باسمه وأمره، وبالتالي فهو معصوم عن الخطأ، والرأي الذي يقدمه يفترض أن يتبع وينفذ ومن يشذ عن ذلك يعاقب أشد العقوبات. ينقل الدكتور إمام عبد الفتاح إمام عن خطبة لأبي جعفر المنصور (754-775)،

بعد أن: "أخذ بقائم سيفه، فقال: أيها الناس، إن بكم داء هذا دواؤه، وأنا زعيم لكم بشفائه، فليعتبر عبد قبل أن يعتبر به".[14]

كانت أساليب الحكم الاستبدادية، بما فيها الحبس وممارسة مصادرة الأموال والتعذيب والاغتيال والقتل والتمثيل بجثة القتيل في العصر العباسي، تهدف كلها إلى تأمين عدد من الأغراض الأساسية، منها مثلا:

1. فرض هيبة الخليفة والحكم على الناس بحيث يبتعدوا عن كل ما يمكن أن يثير غضب الخليفة أو الوالي، وليس بالضرورة ما كان يمكن أن يتناقض مع ما ورد في القرآن والسنة. وكانت العقوبة أو العطاء تتقرران من جانب الخليفة أو من ينوب عنه وفق المعايير الخاصة التي يقررها ويلزم بها الرعية.

2. حماية الخلافة من الحركات الفكرية والدينية المعارضة التي كانت تتصدى بجرأة للحكم وتناصب جور وفساد وجشع الخلفاء والولاة العداء وتطالب بعدم الطاعة للجائرين من الحكام وبالتغيير.

3. حماية المصالح الاقتصادية للخليفة وكبار المستحوذين على الأراضي الزراعية وما في بيت المال من أموال نقدية وعينية وبقية الفئات الميسورة التي كانت ترى في الحركات الفكرية والدينية والسياسية وفي الناس المُستغَلين والمُستضعَفين خطرا يهدد تلك المصالح. وبالتالي فالاستبداد والقمع الفكري والسياسي موجه بالأساس لتلك الحركات والشخصيات الفكرية والسياسية التي التزمت قضايا المنتجين من الفلاحين والحرفيين وبقية الكادحين والفقراء المعدمين.

4. وكانت نظرة الخلفاء إلى الرعية نظرة احتقار أو عدم اعتبار، أو أنهم قطيع يمكن سوقه بالطريقة التي يرونها مناسبة، وبالتالي فإن من ينخرط في حركات من هذا النوع يستحق كل أشكال العقاب بما فيه الموت. وكان التعذيب والقتل يطال أيضا أولئك الناس الذين يتخلفون عن دفع الضرائب أو أولئك الذين يتهمون بالسرقة من بيت المال مثلا أو غيرها من التهم.

5. وكان التعذيب يستهدف انتزاع المعلومات من المتهمين، أو

الاعتراف "بالذنب"، أو لأغراض الانتقام، أو للتخلص من منافسة البعض، أو بسبب الشك بعدم إخلاصهم للخليفة أو لأحد الولاة أو إزاء الحكم عموما.

وبصدد النقطتين الرابعة والخامسة يقول آدم متز عن فنون التعذيب التي كانت ترتكب حينذاك بحق المتهمين: "وأما القسوة وإلحاق الأذى من جانب القاضي الذي يحقق في مسألة — ولهذه القسوة في تاريخنا صحائف طويلة مملوءة بالفظائع — فقد منعتها الشريعة الإسلامية وذلك بأن اعتبرت الإقرار الذي يُكره عليه الإنسان بالأذى والتعذيب أو بمجرد صياح القاضي به، إقرارا باطلا غير قانوني، أما صاحب الحرس فكان له ان يسأل من يحقق أمره ويؤذيه "ويضربه بالسوط والقلوس والمقارع والدرّة على ظهره وقفاه ورأسه وأسفل من رجله وكعابه وعضله" وكانت المقرعة تعتبر أقل إيذاء من السوط"، ثم يواصل قوله: "وثَمَّ ضروب من التعذيب كان لا يأتيها إلا الذين يتولون مسائل الإدارة والخراج، ليكرهوا الناس على إخراج المال. وكان التعذيب الذي اختصوا به أن يعلقوا من يبتلى بهم من يده أو رجله، ويتركوه معلقا حتى تنحل قوته. وأقسى عقوبة عند القاضي المسلم هي الرجم للشخص المحصن، إذا زنى وهي عقوبة كأنها لم تفرض، لأن الشريعة تحتم في الإثبات شروطا يكاد توفرها يكون مستحيلا".(15) وعقوبة الرجم عقوبة رهيبة مليئة بالألم والعذاب الجسدي والنفسي والمهانة ثم الموت المحقق، حيث يتعرض الإنسان الذي يراد رجمه بالحجارة والمطروح أرضا، أو المدفون بجزء منه تحت الأرض، إلى تلقي الحجارة المتساقطة عليه من كل الجهات من الناس المتجمعين لهذا الغرض أو من المارة حتى يهلك، دون أن يعرف رماة الحجارة أحيانا أسباب الرجم.

وفي هذا المقطع يميز الكاتب بين التعذيب الذي يتعرض له الضحية من جانب أجهزة الدولة، والعقوبات التي تنزلها الدولة بالضحية. إلا أن العقوبات ذاتها ليست سوى أساليب قاسية في التعذيب. فالرجم يترك الضحية يتضور ألما ولا يموت بسرعة، بل يعاني من آلامه ساعات

وربما أيام قبل أن يفارق الحياة. فالعقوبات التي تمارس في الإسلام لا تختلف عن أساليب التعذيب، فهي بالمحصلة النهائية واحدة لما تجلبه للضحية من عذابات جسدية ونفسية ومهانة اجتماعية. لقد مورس الرجم ضد من اتهم وثبت عليه الزنى، ولذلك لا يمكن القبول بقوله "وهي عقوبة وكأنها لم تفرض"، بسبب الشرط الذي وضع لإثباتها. ويفترض أن المشرع قد أقر سلفا إمكانية أو احتمال وقوع الزنا، وبالتالي إمكانية البرهنة على وقوعه، ومن ثم ممارسة عقوبة الرجم، وإلا لما كان للعقوبة من معنى أساسا. ولا يغفل الإنسان إمكانية وقوع شهادة زور يتفق عليها لإثبات وقوع الزنا. وهو احتمال لا يمكن رفضه، إذ أنه يحصل في الكثير من المسائل الحياتية. وتاريخ التعذيب وأحكام الموت التي صدرت في عهد الدولة العباسية يؤكد إمكانية العثور على من يشهد أو يحكم زورا، وخاصة لتحقيق أغراض الخليفة أو غيره من الولاة والحكام أو حتى القضاة.

وجدير بالإشارة إلى أن عددا من رجال الدين والفقهاء والقضاة قد ساهموا في تنشيط عمليات التعذيب والقتل والاغتيال إزاء الناس من ذوي الأفكار المخالفة للدين الرسمي أو من أصحاب الاتجاهات السياسية المعارضة لسياسة الدولة من خلال إصدارهم بعض الفتاوى أو الأحكام، علما بأن آخرين قد رفضوا ذلك، وأن كانوا قد التزموا بتلك العقوبات التي نصّ عليها القرآن، أو تلك التي ماثلت ما أمر أو عمل به محمد في حياته.[16]

وكتب الشيخ محمد الخضري بك عن الإرهاب الفكري والاجتماعي الذي مارسه الحنابلة، وهم يشكّلون فرقة إسلامية متطرفة، في مطاردة المنكر في بغداد في عام 323 هجرية/ 934 م قائلا: "ومما زاد الأمر إدبارا ظهور المنازعات الدينية ببغداد عاصمة الخلافة فقد ظهر بها الحنابلة وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون دور القواد والعامة وإن وجدوا نبيذا أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في البيع والشراء ومشي الرجال مع النساء والصبيان فأذا رأوا من يمشي

مع امرأة أو صبي سألوه عن الذي هو معه من هو؟ فإن أخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة فأزعجوا بغداد". [17] وأدى هذا التصرف، كما يشير الكاتب، إلى موقف مناهض للحنابلة اتخذه صاحب الشرطة ببغداد فكتب يقول: "فركب بدر الخرشني وهو صاحب الشرطة ونادى في جانبي بغداد في أصحاب محمد البربهاري: الحنابلة لا يجتمع منهم اثنان ولا يناظرون في مذهبهم ولا يصلى منهم إمام إلا إذا جهر بسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الصبح والعشاءين فلم يفد فيهم وزاد شرهم وفتنتهم واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون إلى المساجد وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت فخرج توقيع الراضي بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره فمنه تارة أنكم تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين وهيئتكم الرذلة على هيئته وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين والشعر والقَطَط والصعود إلى السماء والنزول إلى الدنيا تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا ثم طعنكم خيار الأئمة ونسبتكم شيعة آل محمد ... إلى الكفر والضلال ثم استدعاؤكم المسلمين إلى التدين بالبدع الظاهرة وتشنيعكم على زوارها بالابتداع وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذي شرف ولا نسب من رسول الله ... وتأمرون بزيارته وتدعون له معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء فلعن الله شيطانا زين لكم هذه المنكرات وما أغواه وأمير المؤمنين يقسم بالله قسما جهدا يلزمه الوفاء به لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتكم ليوسعنكم ضربا وتشريدا وقتلا وتبديدا وليستعملن السيف في رقابكم والنار في منازلكم ومحالكم". [18]

فماذا يقدم لنا هذا النصّ الطويل الذي اقتطفناه والذي يرد في أكثر من كتاب يبحث في تاريخ الدولة العباسية؟ إنه يشير إلى جملة من حقائق الوضع حينذاك، ومنها:

• إن التطرف في الدين كان ظاهرة ملموسة ومؤذية بالنسبة للمجتمع تبيح التجاوز على حقوق الفرد وحريته، كما يظهر من سلوك الحنابلة إزاء عامة الناس.

• إن هذا التطرف لم يقابل بالحكمة ومحاولة معالجة المشكلة مع شيوخ الحنابلة لإيقاف العامة منهم عن ممارسة التدخل في شؤون الناس والتعرض لهم في الشوارع والبيوت والشهادة زورا على الناس. كما أن لم يكن جميع شيوخ الحنابلة يتسمون بالحكمة اللازمة لإيقاف اعتداءات أتباعهم على الناس الآخرين، بل كان بعضهم ينشط تلك الاعتداءات باعتبار ذلك من صلب الدين ودفاعا عن حرمته؛

• قوبل هذا التطرف بثلاثة أساليب غير محمودة ومسيئة للأفراد والمجتمع وهي: أ) التشنيع المتعمد بأصحاب مذهب في الدين الإسلامي، رغم تطرف تصرفاته، وبالتالي الإساءة لهم اجتماعيا؛ ب) الإساءة لأولياء هذه الفرقة الإسلامية وبالتالي تشديد الصراع معهم بدلا من تخفيفه ومعالجته؛ ج) تهديدهم بالتعذيب والقتل وحرق بيوتهم ومحالهم.

• تشير وقائع التاريخ إلى أن الخلفاء في العهدين الأموي والعباسي كانوا يجاهرون بممارسة سياسات الإهانة والتعذيب والحبس والقتل وحرق البيوت دون أي اعتبار لدورهم في حماية الناس والشريعة والعدل، وبالتالي كان هذا العنف في التعامل يجابه بعنف من أصحاب هذا المذهب أو ذاك أيضا.

• شكّل التعذيب جزءا من فلسفة الحكام الطغاة واعتبروه أحد الأركان الأساسية لبناء حكم متين وقويم ومستديم، كما اعتبروه مقترنا بإرادة الله التي يمثلونها. وكانت حصيلة هذه الفلسفة تفاقم القمع والتعذيب ضد المزيد من الناس وممارسته بصورة واسعة. وكانت ممارسات التعذيب الشنيعة في فترة الحكم العباسي قد استندت إلى واستلهمت من عدة مصادر أساسية هي:

— القرآن والسنة اللذان ورد فيهما ما يسمح بذلك، رغم وجود

نصوص، وخاصة في السنة ترفض التعذيب. وتشير بعض المصادر عن سيرة عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب إلى أنهما قد التزما إلى حدود بعيدة بما جاء في سنّة محمد، إذ نادرا ما يشار إلى ممارستهما العقوبات القاسية ضد المخطئين، في حين تشير مصادر أخرى إلى أنهما ساهما بذلك من خلال محاولتهما تطبيق مبادئ الإسلام بصرامة بالغة.[19]

— من علاقات العبودية القديمة والأبوية ومن ثم الإقطاعية الاستغلالية التي كانت تمارس التعذيب، إضافة إلى النظرة التمييزية والاستعلائية إزاء الآخرين، باعتبارهم أدنى مستوى منهم ويحتاجون إلى التأديب والتهذيب.

— ومن خلال ممارسة التعذيب من جانب الحكم العباسي وتفاقمها مع تصاعد نشاط الحركات الفكرية والسياسية أو من أجل فرض إرادة الخلفاء والولاة والسلاطين وزيادة الضرائب والإتاوات على الناس دون وجه حق أو مصادرة أموال بعض الناس لأسباب شتى بما فيها حاجة هؤلاء بصورة شخصية إلى المال، تحولت الدولة العباسية تدريجا إلى دولة إرهابية تطور فيها نظام الأمن والتجسس والشرطة والسجون والعقوبات إلى حدود بعيدة. وأدت هذه السياسات إلى تفاقم النقمة والرغبة في الخلاص من الحكم وإلى تزايد الحركات السياسية وعمليات التآمر ضده، كما جعلت سياسة الحكم ممارسة نفس أساليب القمع والتعذيب ضد بعض الخلفاء والولاة أنفسهم من جانب المنافسين لهم، أو من بعض القادة العسكريين حينذاك ممكنا.[20]

وكانت عقوبة السجن التي يصدرها القاضي، أو الأمر الذي يصدره الخليفة أو الوالي بسجن هذا الإنسان أو ذاك لأي سبب كان ودون العودة إلى القوانين السارية ظاهرة عامة على امتداد فترات الحكم العباسي، وقبل ذاك الحكم الأموي. ووجدت لديهم السجون والمطابق في مختلف المدن العراقية حينذاك وفي ارجاء الدولة العباسية.[21] وكان السجين يقضي سنوات طويلة من عمره دون أن يصدر حكم عليه، كما كان بعضهم يموت في السجن دون أن يعرف به أحد. وقضى بعضهم ما يقرب من

ربع قرن في السجون العباسية: "وفي عهد المعتصم بني حبس بستان موسى، وكان كالبئر العظيمة قد حفرت إلى الماء أو قريبا منه، وضم بناءً على هيئة المنارة مجوفا من باطنه، وله من داخله مدارج، وقد جعل في مواضع من التدريج مستراحات، كل مستراح شبيه بالبيت، يجلس فيه رجل واحد على مقداره، يكون فيه مكبوبا على وجهه، وليس يمكنه أن يجلس ولا أن يمد رجله". [22] وكان أصحاب الحبوس يمارسون شتى أنواع التعذيب بحق السجناء، كما كانت الشرطة تمارسه عند اعتقالها للضحية. وكان السجناء يوزعون على السجون أو على أقسام فيها وفق التهم الموجهة لهم، فمنهم من حبس بتهمة الزندقة أو بتهمة الانتماء للخوارج، ومنهم العامة واللصوص وقطاع الطرق. وسمي صاحب الحبس أحيانا بصاحب العذاب بسبب العذابات التي كان يتعرض لها السجين طيلة وجوده في السجن، إلى حين إطلاق سراحه بمرحمة من الخليفة أو الوالي، أم بسبب موته في السجن. وكانت تحصل تمردات في السجن وتساند من قبل عوائل السجناء والمهتمين بشؤون العامة والمحبوسين. وكانت السجون عموما قذرة ومليئة بالحشرات، من خنافس وبنات وردان، كما كانت مسرحا للأفاعي والبَق. [23]

نماذج من القمع والتعذيب في العهد العباسي

تطورت أساليب القمع والتعذيب في العهد العباسي، وكانت عاتية في قسوتها ووحشيتها. ومن يقرأ عن مادة التعذيب وأشكالها[24] يصعب عليه أحيانا كثيرة تصديق وجود أناس كان في مقدورهم إصدار هكذا قرارات بالتعذيب أولا، ووجود بشر قادرين على تنفيذ مثل تلك القرارات وممارسة أساليب التعذيب الوحشية ضد البشر ثانيا، رغم أنها كانت حقائق أو وقائع تاريخية لا يرقى إليها الشك. [25] وكتب التاريخ التي تبحث في وقائع تطور العهد العباسي، أو حتى قبل ذاك في العهدين الأموي والخلفاء الراشدين، مليئة بقصص التعذيب والقتل والتمثيل التي تعرض لها أصحاب الفكر والمعارضة الفكرية والسياسية والدينية أو من أطلق عليهم بالزنادقة والهراطقة حقا أو زورا وبهتانا،

أو ممن عاشوا المحن الفكرية المختلفة بسبب أفكار يحملونها ومعتقدات يؤمنون بها أو أراء ومواقف سياسية واجتماعية أو دينية تبنوها، على أيدي الجند وأجهزة الحكم في تلك الفترات.

فقد تعرض أصحاب الفرق والمذاهب الدينية المختلفة وأصحاب الحركات الفكرية والسياسية إلى قمع فكري وسياسي، وإلى المطاردة والمحاربة في الرزق والسجن والتعذيب أو الاغتيال بالسم أو بغيره أو قتلهم علنا وفق أحكام تصدر عن القضاة، أو وفق قرارات من الخليفة ذاته، أو ممن كانوا يعملون تحت إدارته. ويبدو بوضوح أن أئمة الشيعة مثلا قد تعرضوا إلى الاغتيال السياسي عن طريق دس السم لهم في طعامهم وشرابهم في غالب الأحيان، في حين تعرض أتباعهم للتعذيب الشديد وماتوا تحت وطأته وفي السجون. كما تعرض الخوارج والمعتزلة وثوار الزنج، قيادة وقاعدة، ودعاة حركة القرامطة وأتباع الحركة البابكية والكثير من المتصوفة والحنبلية في فترة معينة إلى أشكال بشعة من القهر والتعذيب والقتل المتعمد التي تعبر عن وجود ذهنية سادية مرضية بالغة السوء لا في منفذي التعذيب فحسب، بل وفي أصحاب القرار أيضا، إذ كانوا يرسمون للمنفذين اشكال التعذيب والقتل التدريجي المتنوع. وقيل إن بعضهم قد دفن وهو حي او قتل وهو مدعو إلى وليمة عشاء عند الخليفة أو حتى بعد أن تم منح البعض منهم الأمان.[26] وفي بعض الفترات المتأخرة من العهد العباسي تعرض بعض الخلفاء العباسيين للسجن والتعذيب وسمل العينين بسبب المنافسة على الخلافة والرغبة في الانتقام أو بسبب الصراع بين الخليفة والسلطان أو القادة العسكريين، كما حصل مثلا بالنسبة للمعتز (866–869).

ويمكننا هنا إيراد نماذج من فنون التعذيب والقتل الوحشية التي تعرضت لها الكثير من الشخصيات الفكرية والسياسية المعارضة في عهد العباسيين.[27] إلا أن هذه العمليات لم تقتصر على مجموعة من قادة المعارضة والحركات المسلحة المناهضة للسلطة العباسية، بل شملت الكثير من الأتباع والمؤيدين من الرجال والنساء، إضافة إلى اتساعها وشمولها عمليات قتل جماعية بحجة الزندقة من العرب والموالي من

المسلمين، إذ قتل بسبب هذه التهمة عدد كبير جدا من البشر.[28] وكانت عمليات التعذيب تجري بطريقة منظمة تبدأ بعمليات بسيطة، ثم تتصاعد وتتسع لتشمل أشكالا مختلفة ومختارة من التعذيب. فهي تبدأ بالجلد والضرب الاعتيادي والفلقة والمقرعة ثم بالكوي في مواقع حساسة من الجسد، فقلع الأظافر، والتعذيب بالقصب، وقرض الجسم تدريجا، والإجلاس على الخازوق، ثم قطع اليدين والرجلين، أو جدع الأنف، وسمل العينين، وقطع اللسان، وصب الماء الفائر، أو ترك الإنسان موثقا تحت أشعة الشمس المحرقة لساعات وأيام حتى الموت، وسلخ الجلود،[29] وتنور الزيات، والقتل بالطشت المحمي، والتعطيش، والنفخ بالرمل، والتعذيب بالمقدحة، والموت بالنورة، والتبريد بعد الجلد، ثم قطع الرأس، أو نحر الإنسان من الوريد إلى الوريد، وتثبيته على رأس رمح، والصلب ثم ترك المصلوب معلقا عند بوابات المدينة لغرض إرهاب الناس، ثم حرق الجثة، أو دفن الإنسان وهو ما يزال حيا وواعيا. لقد استخدمت أساليب في غاية الوحشية والتطرف غير الإنساني. كما تمت ممارسة التعذيب النفسي أو الأدبي مثل: حلق اللحية أو نتفها، وحلق الشاربين أو الرأس والتطواف بالضحية في أزقة وشوارع المدينة وهو على ظهر حمار ورأسه في مواجهة ذيل الحمار. هذه بعض النماذج من فنون التعذيب في العراق والتي تمت ممارستها على امتداد فترة الحكم العباسي وإزاء قوى وشخصيات مختلفة ولأسباب مختلفة، ولكنها كانت في الغالب الأعم سياسية وفكرية. وتاريخ التعذيب هذا يجعل الباحث يصل إلى عدد من الاستخلاصات الجوهرية، منها مثلا:

إن غياب المشاعر والأحاسيس الإنسانية الطبيعية وانعدام العقلانية في التصرف لدى الغالبية العظمى من الحكام يقودهم إلى إبداء الاستعداد الكامل لممارسة أبشع أساليب التعذيب ضد الإنسان. ودأب الحكام المستبدون على امتداد التاريخ، ومنهم حكام العراق في مختلف الفترات والعهود، على قهر مدوني التاريخ لكتابة ما يحلو لهم وما يبرز أعمالهم الإيجابية أو يطرح جرائمهم على إنها أعمال كبرى لا يرقى إليها الشك. وفي الوقت الذي كان الحاكم يقتل إنسانا بأيدي جلاديه المحترفين مثلا،

كان في الوقت نفسه يقوم بمنح شاعر قرأ على مسامعه قصيدة تمجده. ولا يظهر على سطح الأحداث سوى قصيدة المدح ويختفي خبر القتل المتعمد للإنسان عن الناس وكتب التاريخ. ويراهن الحكام المستبدون في تمجيد تاريخهم الملطخ بالدم على كتّاب التاريخ كما يريده الحكام والملوك والسلاطين والولاة على أنه القمة في المجد والتبجيل وعلى ذاكرة الشعوب الضعيفة. ولا يشكل الإنسان العادي لدى الحكام الطغاة أي قيمة حقيقية حتى من الناحية الأخلاقية.

ولعبت قوى الدين الرسمي دورا متميزا في دعم تلك الظواهر غير الإنسانية للدول الإسلامية، بصورة مباشرة أم من خلال دعمها لممارسات الحكومات الجائرة وسكوتها عن أعمالها القمعية. و الدين ذاته لا يمكن أن يكون مانعا من ممارسة أعمال التعذيب ضد البشر، إذ أن التربية الدينية غالبا ما تكون متعصبة ومتزمتة وذات روح تسلطية. وتزداد هذه الحالة قسوة فيما إذا كان الإنسان قد تتلمذ أو تربى على أيدي من كان يريد له أن ينشأ على تلك الصورة، باعتبارها الطريقة الوحيدة للحفاظ على عرش الملك أو كرسي الخلافة والسلطنة.[30]

انتهج الحكام العرب في العهد العباسي سياسة تميزت منذ البدء بوجهين متلازمين، كانت ممارسة أحد وجهي تلك السياسة تلغي ممارسة الوجه الثاني منها، أو أن ممارسة الوجه الثاني تسهم في تأمين ظروف مناسبة لتحقيق الوجه الأول، وأعني بذلك تطبيق مبدأ "الجزرة والعصا" إزاء أصحاب وأتباع الحركات الفكرية والمعارضة السياسية. فمن تخلّى من هؤلاء عن فكره وعن معارضته السياسية واصطف مع النظام حصل على بعض المكاسب وحقق الاقتراب من الفئة الحاكمة. أما من رفض ذلك وأصر على مواقفه الفكرية المستقلة والمخالفة وعلى مواقفه السياسية المعارضة، عندها يكون موقف الحكم والحاكم واضحا لا غبار عليه، أي ممارسة سياسة العصا ضده إلى حد تصفيته جسديا. ويشير هادي العلوي إلى أن سياسة أبي جعفر المنصور إزاء المثقفين كانت ذات أبعاد ثلاثة هي: استدراجهم للتعاون معه، أو ملاحقتهم بالحبس والتشريد في حالة اليأس منهم، أو التغاضي عن نشاطاتهم ما لم تشكل

خطرا مباشرا. وكانت هذه السياسة تختزل أحيانا كثيرة إلى البعدين الأول والثاني فحسب.[31]

وقادت عمليات الإرهاب والقمع الفكري والسياسي المنظمين في المجتمع العباسي إلى نشوء وضع متميز في المجتمع. فالمشتغل بالسياسة والمثقف أو المسلم المتنور حينذاك كان عليه إما أن يكون في صف المعارضة أو أن يكون في صف الحكومة، أي أن يكون من مرتزقة الحكم، حتى لو كان من حيث المبدأ ضد نهج الحكومة. أي أن النظام قد نشَّط نشوء اتجاهات انتهازية براغماتية، أو فرض ما أطلق عليه التَّقِيَّة في إبداء الرأي إزاء الحكام وسياساتهم خوفا من عقاب ينزل بهم، أو ضرر اقتصادي واجتماعي يمكن أن يلحق بمصالحهم. ولا شك في أن خوف الناس من ممارسة الإرهاب والقمع والتعذيب من جانب الحكم ضدهم مسألة إنسانية مفهومة ومنطقية، ولكنه قد ساهم بدوره في بروز أو تعمق ظاهرة ازدواج الشخصية. وكانت أحد الأسباب المباشرة في تبلور نظرية التأويل الباطني للآيات القرآنية والسنة، وكذلك إلى ظهور الحركات الفكرية والسياسية السرية. كما كانت تلك السياسة سببا في موت الكثير من الناس من أصحاب الرأي المخالف والمثقفين والمتنورين والساعين إلى ممارسة دورهم في تنوير الناس. يكتب إمام عبد الفتاح إمام ما يلي بهذا الصدد: "واستمر جبروت المنصور وطغيانه اكثر من عشرين عاما (136–158 هـ / 754–775 م)، وقد كتب في وصيته لابنه المهدي "إني تركت لك الناس ثلاثة أصناف: فقيرا لا يرجو إلا غناك، وخائفا لا يرجو إلا أمنك، ومسجونا لا يرجو الفرج إلا منك.""[32]

بعض وقائع وأساليب التعذيب في الدولة العباسية

شنّ أبو العباس السفاح (750–754) حملة عنيفة وقاسية ضد الأمويين ونشط ولاته ضدهم فقتل من جراء ذلك حشدا كبيرا منهم ونبش قبور موتاهم. ويبدو أنه في ذلك كان يسعى إلى منعهم من إعادة تنظيم صفوفهم وإلى بث الرعب فيهم وتشريدهم، إضافة إلى الانتقام منهم لما فعلوه ببني العباس قبل ذاك.

وعلاوة على ذلك نشطت المؤامرات في عهد الخليفة المنصور ضد أتباعه وسعى للخلاص من مجموعة من أقاربه الذين كان يشك في ولائهم أو أنهم يمكن أن يتآمروا عليه. كما أنه قتل بيديه أبا مسلم الخراساني. ومن الغريب ان يجد الإنسان كاتبا يبرر مثل هذه الأفعال الذميمة والجرائم البشعة بحجة الدفاع عن الدولة ضد خصومها السياسيين حتى في نهاية القرن العشرين. فقد كتب السيد أحمد فريد الرفاعي بهذا الشأن يقول: "على أنه من الحق أن نقرر أن عدوان المنصور وإسرافه في التنكيل لخصومه له قيمته في الدلالة على عرفانه بحق الملك وحرصه على نجاة الدولة من أخطار البغي، والخروج على النظام، ففي سبيل هذه الغاية أسرف في سفك الدماء وتقطيع الأرحام وقتل أمثال بني الحسن والحسين، والديباج الأصفر، والنفس الزكية، وقتل عمه وقائده، وترك خزانة رؤوس فيما ترك ميراثا لابنه المهدي."[33]

وكان المهدي واحدا من أكثر الخلفاء العباسيين شراسة في مطاردة من أطلق عليهم الزنادقة، إذ أسس لذلك إدارة خاصة أو ديوانا خاصا "بالزنادقة" وعين له رئيسا أسماه "صاحب الزنادقة" منذ عام 163 هجرية وبعضهم يشير إلى عام 166 هجرية، كما أقام لهم سجنا خاصا. وأخذ صاحب الزنادقة يقتل ويصلب هؤلاء الناس، من ذوي الأفكار والديانات الأخرى من غير أصحاب الكتاب أو من المجوس، وهم أصحاب كتاب الأفستا أو المانويين، دون حسيب أو رقيب. ويشير الكاتب الدكتور العبادي أحمد مختار إلى كيفية استخدام تهمة الزندقة فيقول: "على أنه يلاحظ أن تهمة الزندقة لم تقتصر على اتباع الديانات والأفكار القديمة، بل صارت تطلق على أصحاب النزعات التحررية ضد التقاليد القديمة وقد انتشرت هذه النزعة في أوساط المثقفين بصفة خاصة. وكذلك أطلقت على الماجنين المستهترين لإفراطهم في شرب الخمر والمجون. كذلك ألقيت هذه التهمة في بعض الأحيان على الأشخاص الغير مرغوب فيهم سياسيا كوسيلة للانتقام أو التخلص منهم. وكانت النتيجة أن قتل كثير من الناس ظلما تحت ستار الزندقة".[34] وكان

ممن قتل بهذه التهمة، عبد الله بن علي، ووزيره أبي عبيد الله، والشاعر الضرير بشار بن برد، والكاتب الذائع الصيت والمترجم لكتاب **كليلة ودمنة**، عبد الله بن المقفع، إضافة إلى مجموعة كبيرة من المثقفين ومن الأتباع.[35] وتشير الكثير من المصادر إلى أن البعض من هؤلاء قتل بحجة الهرطقة أيضا.

ومارس الخليفة العباسي موسى الهادي (785–786) ذات الأساليب في مطاردة الناس وفي تعذيبهم أو الانتقام منهم بسبب مواقفهم السياسية. إذ وجه التهمة إلى مجموعة من المعارضين من أحفاد وأتباع علي بن أبي طالب وهم في المدينة، بأنهم شربوا الخمر، إذ وضع الحبل في أعناقهم وطاف بهم في أنحاء المدينة المنورة. وأثار هذا الحادث غضب العلويين ونقمتهم على العباسيين وساهم في إذكاء العداوة والثورة ضدهم وانتهى إلى نشوب معركة الفخ المعروفة بين العلويين والعباسيين في العام 169 هجرية في مكان بهذا الاسم يقع بين المدينة ومكة انتهت بقتل قائد العلويين الحسين والحسن بن محمد ذو النفس الزكية.[36]

وبالرغم من الدور الحضاري البارز الذي لعبه هارون الرشيد (786–809) في تاريخ العراق العباسي والشهرة العالمية التي احتلها حينذاك حتى يومنا هذا، فأنه لم يتخل، رغم الدهاء الذي اتسم به، عن ممارسة العنف والشراسة في محاربة أصحاب الفكر الآخر. وتذكرنا نكبة البرامكة بتلك الشهوة السادية في القتل لا لمن يعتقد بكونهم قد تآمروا عليه أو أساءوا إليه أو لأي سبب كان، بل في محاولة مسح العائلة كلها من الوجود، في حين كان القرآن صريحا في مثل هذه المواقع حيث جاء فيه: "ولا تزِرُ وازرةٌ وِزرَ أخرى"، (6:164، الأنعام). ونقل الرفاعي عن المؤرخ ميور حول حكم هارون الرشيد قوله: "إن مكانة هارون الرشيد وابنه المأمون في التاريخ لهي أسمى مكانة بلغها الخلفاء العباسيون، وإن هارون لقمين بأن يكون في الذروة مع الخيرة من أفاضل ملوك أسرة بني العباس لولا شائبة القساوة المنطوية على الختل التي وصمت سيرته جمعاء. ولقد كان الرشيد في قصوره محوطا بضروب الرفاهية والرغد، وكان ملكا في مكارمه وجوده، ومع ذلك قد ترك

في أقبائه خزائن عامرة بلغت تسعمائة مليون، جمعت بوسائل العسف وعدم التدقيق."[37]

والمشهور عن المأمون (813–833) ما بدأ به حكمه من امتحان الولاة والقضاة ورجال الدين والشخصيات المعروفة في أرجاء الدولة العباسية في ما أطلق عليه "محنة العلماء" والقول بـ "خلق القرآن"، ومنهم أحمد بن حنبل (780–855)، حيث سلط عليهم القهر والقمع وتقديم ما يمكن أن يطلق عليه اليوم بتقديم "البراءة"[38] من دعوى "عدم خلق القرآن"، أو بمحنة أخرى هي "رفض شتم علي بن ابي طالب" في سنوات حكم الأمويين بشكل عام فيما عدا فترة الخليفة عمر بن عبد العزيز (717–720).

جاء في أمر الخليفة العباسي المقتدر (908–932) بشأن الحسين ابن منصور الحلاّج ما يلي: "أضربه ألف سوط، فإن لم يمت فتقدم بقطع يديه ورجليه، ثم أضرب رقبته وأنصب رأسه واحرق جثته."[39] وأُتلفت أغلب كتب الحلاج وأُخذ عهد على الورّاقين بعدم تداولها.[40]

ونقرأ عن قتل الخليفة المعتمد (870–892) ليحيى بن محمد البحراني، أحد قادة ثورة الزنج البارزين الآتي: "ثم حمل يحيى إلى أبي أحمد، فحمله أبو أحمد إلى المعتمد، فأُدخل إلى سامراء راكبَ جمل، والناس مجتمعون ينظرونه، ثم أمر المعتمد ببناء دكة عالية بحضرة مجرى الحلية، فبنيتْ، ورفع للناس عليها حتى أبصره الخلائق كافّة، ثم ضُرب بين يدي المعتمد وقد جلس له مائتي سوط بثمارها ثم قُطعت يداه ورجلاه من خلاف، ثم خبط بالسيوف ثم ذُبح وأُحرق."[41]

ولقد تعرض القرامطة أو الباطنية لتعذيب وتقتيل في غاية البشاعة. ويخبرنا الطبري عن تعذيب وقتل صاحب الشامة، قائد القرامطة، مع رهط من أصحابه بعد أن اقتادوهم إلى بغداد قائلا: "بنيت دكة في مكان عام ونودي على الناس لحضور حفلة الإعدام. وبدأوا يقتادون الأسرى واحدا واحدا وكان الرجل يؤخذ ويبطح فتقطع يمنى يديه ويحلّق بها ليراها الناس ثم ترمى. ثم تقطع رجله اليسرى ويحلّق بها لنفس الغرض وترمى. ثم يُسرى يديه فيُمنى رجليه ويرمى بكل ما

يقطع إلى أسفل، ثم يقعد فيقطع رأسه ويرمى به مع جثته إلى أسفل.

وقدم حسين بن زكرويه وضرب مئة سوط، وقطعت يداه ورجلاه. وكوي بالنار فغشى عليه فأُخذ خشب فأضرمت فيه نار ووضع في خواصره وبطنه فجعل يفتح عينيه ثم يغمضهما. فلما خافوا أن يموت ضربوا عنقه. ورفع رأسه على خشبة فكبر الجلادون من فوق الدكة وتبعهم سائر الناس بالتكبير.[42]

ويخبرنا عماد الدين الهمذاني أن "أحد أمراء خراسان قتل في مدة قليلة أكثر من مائة ألف من الباطنية وبنى من رؤوسهم بالري منارا أذن عليه المؤذنون." كما يخبرنا عبد القاهر البغدادي أن "محمود بن سبكتكين سلطان غزنة قتل في مدينة مولتان من أرض الهند الألوف وقطع أيدي الف منهم، وأباد بذلك نصراء الباطنية من تلك الناحية."[43]

ونقرأ عن أسير قرمطي آخر يخبرنا الطبري أن الخليفة "أمر به فقلعت أضراسه ثم خلع بمد أحدى يديه فيما ذكر ببكرة وعلق في الأخرى صخرة وترك على حاله تلك من نصف النهار إلى المغرب ثم قطعت يداه ورجلاه من غد ذلك اليوم وضربت عنقه وصلب بالجانب الشرقي ثم حملت جثته بعد أيام إلى الياسرية فصلب مع من صلب هناك من القرامطة".[44]

ويورد آدم متز عن تعذيب الخليفة المعتضد (892–902) أنه "كان يأخذ الرجل فيأمر بتكتيفه وتقييده، ثم يأمر بأن تحشى إذناه وخيشومه وفمه بالقطن، وتوضع المنافخ في دُبُره فإذا صار كالزّق المنفوخ وورم سائر أعضائه وبرزت عيناه، سُدّ دبره وضرب في عرقين فوق الحاجبين؛ فعند ذلك يخرج منهما الريح والدم، ولهما صوت وصفير، حتى يخمد ويتلف".[45] كما يورد خبر قتل الخليفة القاهر (932–934) لمؤنس المظفر قائد جيوشه قائلا "ولما ظفر بمؤنس اعتقله هو وعلي بن يلبق وأبنه ثم ذبح علي بحضرته، وحمل رأسه إلى أبيه، ثم ذبح يلبق، وحمل رأسه ورأس أبنه إلى مؤنس فلما رآهما، لعن قاتلهما فأمر القاهر به، فجّر برجله إلى البالوعة، وذبح كما تذبح الشاة، والقاهر يراه. ثم

أخرجت الرؤوس الثلاثة في ثلاث أطسات إلى الميدان، حتى شاهدها الناس وطيف برأس علي بن يلبق في جانبي بغداد، ثم رُدّ إلى دار السلطان، وجعل مع سائر الرءوس في خزانة الرؤوس. ... وكان القاهر أيضا هو الخليفة الذي قتل رجلا — وهو أمير عباسي كان طامعا في الملك — بأن أمر به أن يقام في فتح باب ويُسد عليه بالجص والآجر، وهو حي".[46] والغريب في أمر هؤلاء الخلفاء، وهم من المسلمين، أنهم أنشأوا خزانة خاصة لحفظ رؤوس أبرز ضحاياهم يجمعونها، كما يجمع صاحب المال فضته وذهبه. وهذه الظاهرة تعبر عن أمراض ذهنية ونفسية عانت منها تلك المجموعة الكبيرة من الخلفاء والولاة والحكام في العراق، رغم ما يشير الإسلام به من احترام لجثمان الإنسان بعد موته.

هوامش

(1) هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي** (نيقوسيا: مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1995)، ص 329—348.

(2) عبد الحكيم الذنون، **تاريخ القانون في العراق** (دمشق: دار علاء الدين، 1993)، ص 55—57.

(3) المرجع نفسه، ص 65—71.

(4) المرجع نفسه، ص 82—85.

(5) المرجع نفسه، ص 102—134.

(6) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص 335.

(7) لم تكن هذه الظاهرة مقتصرة على العهدين الأموي والعباسي أو العثماني فيما بعد فحسب، بل تمارسها الآن القوى الدينية السياسية المتطرفة، حيث تقدم أحداث الجزائر في العقد الأخير من القرن العشرين نماذج صارخة للسادية الدينية التي يمكن أن تتجلى في سلوكية المأخوذ أو المهووس بالدين أو المسكون به، إذ يمارس كل ذلك باسم الدين وهو مرتاح الضمير. أو ما حصل في العراق عندما بدأت ميليشيات "جيش المهدي" التابعة لمقتدى الصدر في النجف تعتقل من تجده مخالفا لها أو مخالفا لما تعتبره شريعة وتمارس بحقه التعذيب حتى الموت ومختلف أشكال التعذيب بما في ذلك قطع الرؤوس وقلع العيون وجدع الأنوف أو حتى سلخ الجلود أو الحرق. إنها أيضا استقت ممارستها من ذات المعين الذي تنهل منه كل القوى الإسلامية الأصولية السلفية المتطرفة والعدوانية، سواء أكان ذلك في الجزائر أم في سجن أيفين في إيران أم في سجون السعودية أم في أي مكان آخر تصل أيديهم له.

(8) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص 329.

(9) سيد محمود القمني، **حروب دولة الرسول** (القاهرة: المدبولي الصغير، 1996)، ج 2، ص 98.

(10) المرجع نفسه، ج 2، ص 87—88.

(11) المرجع نفسه، ج 2، ص 127—128.

(12) كان الشاعر الكبير محمد مهدي الجواهري محقّا حين أكد أن "الدم ينزف دما". إن محاولات اعتبار العنف في العراق جزءا عضويا من طبيعة الشعب العراقي، أي القول بأن الشعب العراقي عنفي بالطبع، لا تستند إلى قاعدة علمية سليمة، بل تستند إلى "قاعدة علمية مبتذلة" وتعتمد المسألة العِرقية والجينات وما إلى ذلك من نظريات عنصرية بعيدة عن الواقع، وتهمل حقائق الأوضاع التي عرفها العراق طيلة العهود المنصرمة من سيادة فعلية لظاهرة الاستبداد والاستغلال والتعذيب الحكومي، أي عنف الدولة والنظم السياسية التي سادت فيه، وهو لا يختلف كثيرا عن تاريخ الشعوب الأخرى إلا بقدر ما مر عليها من تجارب في هذا الصدد.

(13) يشير علي جفال إلى صور من التعذيب التي تعرض لها رجال ونساء الخوارج في عراق العهد الأموي، إذ ينقل الواقعة التالية التي جرت بين عبد الله بن زياد بن أبيه، والي العراق حينذاك، وعروة بن أدية، وهو من قادة الخوارج وأخو مرداس بن أدية، أحد أبرز قادة الخوارج الذي قتل على أيدي الأمويين أيضا حين بدأ اللقاء بقول ابن زياد لعروة: "أجهزت أخاك عليًّا؟ فقال عروة: والله ما كنت به ظنينا، وكان لي عزّا، ولقد أردت له ما أريد لنفسي، فعزم عزما، فمضى عليه وما أحب لنفسي إلا المُقام وترك الخروج. قال له: أفانت على رأيه؟ قال: كلنا نعبد ربا واحدا. قال أما لأمثلن بك. قال عروة: اختر لنفسك من القِصاص ما شئتَ. فأمر به فقطعوا يديه ورجليه، ثم قال كيف ترى؟ قال أفسدت عليَّ دنياي وأفسدت عليك آخرتكَ، ثم أمر به فقتل ثم صلب على باب داره. ولم تقتصر قسوة ابن زياد على رجالات الخوارج، بل تعدتها إلى نسائهم، حيث إن أحداهن وتدعى البلداء، أتي بها إلى ابن زياد، فقطع يديها ورجليها ورمى بها في السوق." **الخوارج: تاريخهم وأدبهم** (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص 33–34.

(14) إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية** (الكويت: عالم المعرفة، 1994)، ص 220.

(15) المرجع نفسه، ص 618.

(16) العلوي، **فصول من تاريخ الاسلام السياسي**، ص 329–348.

(17) محمد الخضري بك، **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية** (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، ص 365.

(18) المرجع نفسه، ص 365.

(19) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص 336–337.

(20) لا يمكن اليوم تجاوز حقيقة أن هذا النوع من الإرهاب الفكري والسياسي والتعذيب الوحشي الذي ارتكب بحق الناس في تلك العهود وما بعدها، قد ترك فلسفته وتقاليده وممارساته على الحكم في العراق حتى يومنا هذا، مع التطور الذي صاحبه خلال الفترة الطويلة المنصرمة. فالطغاة متشابهون في سائر أرجاء العالم وينهلون من معين مشترك وينتهون نهاية واحدة في الغالب الأعم.

(21) المطبق هو السجن الذي يبنى أو يقام تحت سطح الأرض، وجمعها مطابق.

(22) نقلا عن التنوخي في فهمي سعد، **العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 99.

(23) المرجع نفسه، ص 101.

(24) من أهم الأعمال باللغة العربية **موسوعة التعذيب** بأجزائها السبعة التي ألّفها الكاتب والمحقق عبود الشالجي بالإضافة لأعمال الباحث الهادي العلوي التي استعنّا ببعض مادتها في هذه الورقة. وتقدّم هذه الأعمال استعراضا قيما وواسعا وتحليلا واقعيا وموضوعيا عن صيغ وأساليب القمع والاغتيال والتعذيب والقتل والتمثيل البشعة التي مارسها الحكم العباسي على امتداد قرون.

(25) إن ما جري في العراق طيلة ثلاثة عقود ونيف، أي منذ مجيء البعث العراقي (جناح ميشيل عفلق وصدام حسين) إلى الحكم في صيف عام 1968، يؤكد من جديد أن تلك الأساليب المروعة التي مارسها الأمويون والعباسيون في اضطهاد وتعذيب وقتل معارضيهم السياسيين، مارسها أيضا وبصورة أبشع صدام حسين ورهطه بحق

الشعب العراقي والمعارضة الفكرية والسياسية للنظام القائم، إذ مزج النظام بين الأساليب القديمة المأخوذة من ترسانة الماضي القديم والإسلامي وبين الأساليب التي مارستها الفاشية ضد المناهضين لها أو ضد الذين رفضتهم عنصريا، وبين الأساليب والأدوات والتقنيات الأكثر حداثة لتعذيب وانتزاع الاعترافات أو قتل الضحية في سجون ومعتقلات النظام. ومن مرّ بمواقف ومعتقلات وسجون النظام العراقي خلال العقود الثلاثة المنصرمة، وخرج منها حيا بالصدفة، يمكنه تقديم لوحات بشعة وكثيرة، سواء تلك التي عاشها بالذات أو التي رآها بعينيه أو التي سمع بها من سجناء عانوا منها، يصعب على الإنسان السوي تصور حدوثها أو ممارستها من قبل بني البشر. وخرج الكثير من هؤلاء وهم يعانون من أمراض نفسية وعصبية كثيرة ومن كوابيس تلاحقهم باستمرار.

(26) مارس صدام حسين سياسة منح الوعود والعهود خلال فترة حكم البعث في العراق باتجاهات عديدة، ولكنه كان يخلّ بها جميعا دون استثناء بالنسبة للعمل مع قوى المعارضة العراقية أو المجتمع العراقي، فعلى صعيد العراق نورد النماذج التالية: غالبا ما منح السجناء والفارين من الجيش أو الموجودين بالخارج "العفو" وحق العودة إلى الوطن دون أن يصيبهم أي أذى، ولكنه قتل بأساليب وطرق مختلفة كل من أراد التخلص منهم، مثلا بدس السم لهم قبل تحريرهم من السجن، أو إعادتهم إلى السجن من خلال اختطافهم ثم الإجهاز عليهم وتصفيتهم، أو اعتقالهم من المطار أو على الحدود، أو الدهس بالسيارات والشاحنات، أو التخلص منهم بشتى السبل. ومارس صدام حسين هذا الأسلوب مع زوجَي ابنتيه، حسين كامل حسن وصدام كامل حسن بعد أن كانا قد هربا إلى الأردن وتحدثا ضد النظام وضد صدام حسين، ثم عادا إلى العراق بعد أن تعذّر عليهما البقاء في الخارج وحصلا على عهد الأمان من صدام حسين شخصيا. فحال عودتهما قامت مجموعة مسلحة بقيادة ابنه عدي صدام حسين بتنفيذ حكم الإعدام بهما وبوالدهما وبالبعض ممن كان معهما. وكانت المجزرة

بشعة وتعبر عن طبيعة النظام العراقي وعن شخصية صدام حسين المريضة.

(27) يشير العلوى في كتابه عن التعذيب في الإسلام إلى مجموعة كبيرة من اساليب التعذيب، التي ما يزال بعضها يمارس في العراق حتى يومنا هذا، مضافا إليها أساليب وأدوات مبتكرة جديدة. يذكر العلوي بعض فنون التعذيب التي كانت تمارس حينذاك، ومنها على سبيل المثال: قطع الرؤوس وحملها فوق رايات، والضرب والجلد، وتقطيع الأوصال، وسلخ الجلود والإعدام حرقا والقتل بتنور الزيات وبالطشت المحمي، والتعذيب بالمقدحة، والموت بالنورة، والنفخ بالنمل، والتعطيش، والتبريد بعد الجلد، والتكسير بالعيدان الغليظة، وقرض اللحم وإخراج الروح من طريق آخر، وقلع الأظافر، والتعذيب بالقصب، والتعذيب الجنسي، والتعذيب الأدبي، إضافة إلى الصلب أو ممارسة أشكال مختلفة تقود إلى الموت المحتم ومنها الرجم بالحجارة. **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص 295–304.

(28) المرجع نفسه، ص 295–304.

(29) وفق المصادر الكثيرة التي توفرت بعد سقوط النازية في ألمانيا فإن أجهزة الأيس أيس (ما يعرف بالـ SS وهي اختصار للكلمة Schutzstaffel بمعنى فرقة الحماية)، وبالتعاون مع إدارات السجون ومعسكرات الاعتقال النازية ومجموعة من الأطباء والممرضات والممرضين، قامت بسلخ جلود المعتقلين من اليهود والغجر ومن أصحاب الرأي الآخر وهم أحياء ثم صنعت من تلك الجلود مظلات للإضاءة المنضدية أو الأرضية، التي ما تزال موجودة في المتاحف الألمانية والتي تفضح الهمجية التي مارسها الحكام في ألمانيا الهتلرية. وهي أساليب تعود إلى العهود القديمة وبعض دول الشرق والقرون الوسطى في أوروبا.

(30) إن ظواهر الإرهاب والقمع الفكري والسياسي والتعذيب اليومي التي كان يتعرض لها الفرد أو التي كانت أو ما تزال تتعرض لها الفئات الكادحة من المجتمع العراقي، وبشكل خاص على امتداد القرن

العشرين، وخاصة في ثلثه الأخير، لا يمكن فصلها عن تلك الممارسات التي وجدت في العراق في العهود الأموية والعباسية والعثمانية الماضية، أي منذ الفتح الإسلامي للعراق على الأقل، رغم أن الباحث لا يمكنه تعليقها على تلك الشماعة وحدها، بل هي مزيج من الماضي والحاضر. وهي تعبير عن تفاعل وتضافر عوامل عديدة يكون في مقدورها إنتاج أوضاع تكون مهيئة لبروز مثل هذه الظواهر، ثم بشر مستعدين لممارسة التعذيب بمختلف أشكاله. إنها أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية ونفسية، تاريخية وراهنية، إنها عملية لا تنفصل عن طبيعة النظام السياسي وعلاقات الإنتاج السائدة ومضمون التربية ومستوى تطور الوعي الاجتماعي الإنساني عند البشر، ومنهم الحكام بشكل خاص، وهي إشكالية حضارية دون أدنى ريب.

(31) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص 85–86.

(32) إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية**، ص 221. رغم أن حكام العراق ظلوا على امتداد العهد الأموي والعباسي من الجبابرة القساة الذين ولغوا بدماء شعوبهم، إلا أننا لا نزال نجد مجموعات من القوميين الشوفينيين لا يرون في هؤلاء سوى أبطال صناديد وحكام أقوياء ومدافعين عن الدولة العربية الإسلامية.

(33) أحمد فريد رفاعي، **عصر المأمون** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997 (الطبعة الثانية))، ج 1، ص 90.

(34) أحمد مختار العبادي، **في التاريخ العباسي والأندلسي** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1972)، ص 70.

(35) شوقي ضيف، **العصر العباسي الأول** (القاهرة: دار المعارف، 1966 (الطبعة الثامنة))، ص 35؛ العبادي، المرجع نفسه، ص 70.

(36) العبادي، **في التاريخ العباسي والأندلسي**، ص 75–76.

(37) رفاعي، **عصر المأمون**، ج 1، ص 116.

(38) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة أبن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 65–115.

(39) سامي مكارم، **الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون** (لندن: دار رياض الريس، 1989)، ص 54.

(40) المرجع نفسه، ص 63.

(41) أبو الحديد المعتزلي، **شرح نهج البلاغة** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1995)، ج 8، ص 309.

(42) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص 299.

(43) أحمد أمين، **ظُهر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ (الطبعة الخامسة))، ص 131.

(44) محيي الدين اللاذقاني، **ثلاثية الحلم القرمطي** (القاهرة: مطبعة المدبولي، 1993)، ص 34.

(45) آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام** (تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ص 618.

(46) المرجع نفسه، ص 625.

دانيال بالز

المجتمع والمقدّس: أيميل دوركايم

إن فكرة المجتمع هي روح الدين
دوركايم، **الصور الأولية للحياة الدينية**[1]

في نفس السنوات التي كان فرويد يطرح فيها آراءه المثيرة للجدل في فينا كان أيميل دوركايم (Émile Durkheim)، المفكر الذي لم يكن يَقِلّ أصالة عن فرويد، قد بدأ العمل في فرنسا على نظرية في الدين شابهت في ثوريتها نظرية فرويد وإن كانت مختلفة. وإن كان اسم فرويد هو أول اسم يرتبط في أذهان الناس بعلم النفس الحديث فإن اسم دوركايم، رغم أنه غير معروف معرفة واسعة، يجب أن يكون من أول الأسماء التي تقفز للذهن عندما نذكر علم الاجتماع. تصدّى دوركايم لإبراز الأهمية المركزية للمجتمع — أي الهياكل والعلاقات والمؤسسات الاجتماعية — في فهم الفكر والسلوك الإنساني. ولقد تجلّت نظرته المتميزة في إصراره على رؤية كل مشروع تقريبا من المشاريع الكبرى للحياة الإنسانية — تشريعاتنا القانونية وأخلاقنا، عملنا ومظاهر ترفيهنا، أُسَرنا وشخصياتنا، علومنا، آدابنا، وفوق كل شيء أدياننا —

من خلال زاوية بعدها الاجتماعي. وذهب أن كل هذه الأشياء لا يمكن أن تكون موجودة من غير مجتمع تنبثق منه ويقوم بتشكيلها.

والشعور الذي ينتابنا الآن بطبيعة الحال ومنذ الوهلة الأولى أن المنظِّر الذي يؤكّد على موضوع مثل الموضوع الاجتماعي قلّما يبدو لنا ثوريا. فمن النادر في الجو الفكري الذي نعيش فيه أن نتناقش من غير الإشارة "للبيئة الاجتماعية". وقلّما يمرّ يوم من غير أن نسمع تعليقا عن "التفكك الاجتماعي" أو "الهندسة الاجتماعية" أو "الإصلاح الاجتماعي" أو "السياق الاجتماعي". إلا أن الوضع كان مختلفا قبل أقلّ من قرن إذ أن مثل هذه اللغة كانت نادرة بمثلما هي شائعة اليوم. فكلمة "مجتمع" كانت مرتبطة في الأعم بآداب الطبقة العليا وسلوكها وبمآدب ذوي الثراء. وكانت الأنظمة الفكرية البارزة أنظمة ذات طبيعة فردية للغاية وتنزع لرؤية أي ترتيبات اجتماعية — من الأسرة الواحدة للقرية أوالكنيسة أو مجموع الأمة — بوصفها مجموعات لأفراد منفصلين جمعتهم الظروف في مكان واحد وربطتهم بمصالح مشتركة. إلا أن وجهة نظر دوركايم كانت تختلف عن ذلك اختلافا حاسما. ولقد ذهب إلى حد أن قال إن الحقائق الاجتماعية أساسية أكثر من الحقائق الفردية وأنها حقيقية، بشكل من الأشكال، مثلما أن الأشياء المادية حقيقية، وأننا لا نستطيع في الغالب أن نفهم الأفراد عندما نهمل قوة الأثر الاجتماعي في تشكيلهم أو لا نعيره انتباها كافيا. إن البشر، في نهاية الأمر، ليسوا مجرد أفراد وذلك لأنهم ينتمون دائما لشيء — إلى أبوين أو أقرباء، أو بلدة أو حاضرة، أو جنس، أو حزب سياسي، أو تراث عرقي، أو مجموعة أخرى من المجموعات. وهكذا رأى دوركايم أنه من العبث أن نعتقد أننا من الممكن أن نفهم شخصية الفرد بالاعتماد فقط على الغريزة البايولوجية أو التكوين الفردي النفسي أو المصلحة الذاتية المنعزلة. لابد أن نفهم الأفراد في سياقهم الاجتماعي وعبره ولابد أن نفهم المجتمع على أساس نظرة اجتماعية.

ولقد أصرّ دوركايم اعتمادا على هذه المقدمة المنطقية، مثلما أصرّ فرويد، أن أقل ما يحتاجه موضوعه هو مجال علمي جديد لبحث

قضاياه. واختار أن يطلق على هذا المجال اسم "علم الاجتماع" (السوسيولوجيا، sociologie, sociology)، رغم أنه لم يكن أول من استخدم الاسم ولم يكن شخصيا مغرما به. وببساطة فإن المجال الجديد سيكون علم دراسة المجتمع. وإلى حد كبير فإن دعوة دوركايم القوية وأثره كمرشد أفضيا لصعود العلوم الاجتماعية واحتلالها لمكانها البارز الذي تحتله في حياتنا المعاصرة، سواء لجأنا لها في مسائل الحكم أو الاقتصاد أو التعليم أو أي منبر من منابر النقاش العام، من قاعات المحاضرات في الجامعات إلى مناقشات البرامج التلفزيونية. إن نظرتنا الاجتماعية الفطرية اليوم للعالم مقياس واضح على النجاح التام لما أنتجته ثورة دوركايم في عالم الفكر.[2]

وفي واقع الأمر فإن دوركايم يناظر فرويد في مسألتين. إن الرجلين لم يشعرا فحسب بضرورة تأسيس مجالين خاصين للبحث — أي علم النفس في حالةٍ وعلم الاجتماع في الحالة الأخرى — وإنما وجد كلاهما أن نظرتهما الجديدة قد أفضت بهما بالضرورة لمعالجة السؤال القديم المتعلّق بالسلوك والاعتقاد الديني. وجد دوركايم نفسه، مثل فرويد، يطرح السؤال: ما هو الدين؟ لماذا أصبح هاما ومركزيا في حياة البشر؟ ما الذي يحققه لكل من الفرد والمجتمع؟ وكما رأينا، فإن فرويد اعتقد أنه لا يستطيع أن يقدم تفسيرا مكتملا لشخصية الفرد من غير أن يفسر سر جاذبية الدين. ولقد أحس دوركايم نفس الإحساس فيما يتعلّق بالمجتمع. ففي محاولاته لفهم "الاجتماعي" بكل أبعاده المستترة والمؤثّرة وجد نفسه منجذبا انجذابا حثيثا ومتكرّرا "للديني". وهكذا رأى دوركايم أن الدين لا ينفصل عن المجتمع وأن كلاهما لا يكاد يستغنى عن الآخر.

السيرة

ولد دوركايم عام 1858 في مدينة أبينال (Epinal) بالقرب من ستراستبورق (Strasbourg) في شمال شرق فرنسا.[3] وكان والده حاخاما، ولقد تأثّر أيضا في صباه تأثّرا قويا بمعلِّم كاثوليكي. وربما تكون هذه

التأثيرات قد ساهمت في إثارة اهتمامه العام بالتجارب الدينية، إلا أنها لم تقنعه شخصيا بأن يكون مؤمنا. وعندما وصل طور الشباب كان قد أصبح لاأَدْرِيًّا مجاهرا بلاأَدْرِيَّتِه.

وكان دوركايم من الطلاب المتفوقين في مرحلة الدراسة الثانوية وعندما بلغ الحادية والعشرين استطاع (بعد محاولتين فاشلتين) أن يدخل مدرسة الأساتذة العليا (École Normale Supérieure)، ذات المستوى الصعب وواحدة من أرقى مراكز التحصيل العلمي في فرنسا، حيث درس التاريخ والفلسفة. ولم تكن تجربته في هذه المدرسة سعيدة وكان ذلك إلى حد لأن الطريقة الصارمة التي خضع لها تصميم البرامج الدراسية لم تَرُق له. واستجابته وقتها تعطينا فكرة عن مِزاجه إذ أنه لم ينسحب أو يتذمّر. فتقديره للنظام والهيكل الاجتماعي كان من القوة بحيث أنه ما كان من الممكن أن يترك مؤسسة لمجرد أنه لم ينسجم على المستوى الشخصي مع قوانينها. وبعد فراغه من برنامجه وكتابته للبحثين المطلوبين من كل طلاب مدرسة الأساتذة بدأ التدريس في المدارس الثانوية بالقرب من باريس، كما تفرّغ لمدة عام للدراسة في ألمانيا مع عالم النفس المرموق فِيلهيلم فُندت (Wilhelm Wundt). وفي عام 1887 تزوج لويز دريفوس (Louise Dreyfus)، التي كرست حياتها لعمله وطفليهما. وفي نفس العام أصبح بروفسيرا في جامعة بوردو التي أنشأت كرسيا جديدا للعلوم الاجتماعية والتعليم خصيصا لأبحاثه الاجتماعية.

وعلى مدى الخمسة عشر عاما التالية وهو في بوردو ظل دوركايم يعمل بهمة ومثابرة في أبحاثه الاجتماعية وتطوير أفكاره. وفي عام 1893 نشر كتابه الأساسي الأول بعنوان **تقسيم العمل في المجتمع**.(*) وأعقبه في عام 1895 بكتاب **قواعد المنهج في علم الاجتماع**،(**) وهو عمل نظري

(*)

La Division du Travail Social, The Divison of Labour in Society.

(**)

Les Règles de la Méthode Sociologique, The Rules of Sociological Method.

أثار قدرا كبيرا من النقاش. ونشر كذلك دراسة هامة عنوانها **الانتحار** (1897)(*) نظرت للعوامل العامة والاجتماعية وراء ما اعتبره الآخرون عامة في زمانه مجرد فعل شخصي يعبّر عن اليأس. وخلال نفس الفترة قام وبالتعاون مع باحثين آخرين بتأسيس مجلة **الحولية الاجتماعية** (*L'Année Sociologique*) وهي مجلة أكاديمية جديدة قامت بنشر المقالات ومراجعة الكتابات الأخرى من زاوية نظر اجتماعية. ولقد أصبحت هذه المجلة مشهورة في فرنسا وباقي العالم وقامت بدور ماثل دور كتب دوركايم في دفع مجال علم الاجتماع. وجذبت المجلة باحثِين ضليعين آخرين مدّوا صفحاتها بمساهماتهم مما أدى بعد فترة لتطوير نظرة دوركايم لتصبح "مدرسة فكرية" ذات ملامح متميزة. ولم يكن من المستغرب أن تمّ تعيين دوركايم كبروفيسر في جامعة باريس على أساس إنجازاته الكبيرة (وبمساعدة بعض التدخل السياسي من جانب الحكومة). وهكذا كان بإمكانه وهو في عمر الرابعة والأربعين أن يفتخر بتحقيق إنجاز من أسمى الإنجازات في الحياة الأكاديمية الفرنسية.

ومرّ دوركايم في باريس بسنوات نجاح أعقبتها فيما بعد مأساة. كان اهتمامه وهو ما يزال في بوردو قد بدأ يتجه بهمّة لبحث دور الدين في الحياة الاجتماعية إلا أن انتقاله لباريس أخّر تقدم بحثه في هذه المسألة بسبب التزاماته ومهامه الجديدة. ورغم ذلك حرص على تنفيذ خطته ونَشَرَ بعد عَقْد من الزمان كتابه **الصور الأولية للحياة الدينية** (1912)،(**) وهو أكثر كتبه شهرة وأهمها. ويستند الاستحقاق الأكبر لدوركايم كمنظِّر هام من منظِّري الدين — وأثره الكبير على مفكرين آخرين — إلى حد كبير على هذه الدراسة الهامة، والتي سنعالجها

(*)

Le Suicide, Suicide

(**)

Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, The Elementary Forms of Religious Life

باستفاضة في هذا الفصل. وكما يتبين من تاريخها فإن هذه الدراسة ظهرت قبل سنتين من اندلاع الحرب العالمية الأولى التي هزّت أوربا. ولقد عانت كل من بلجيكا وفرنسا المعاناة الأكبر من جرّاء هذه الكارثة إذ أن أغلب القتال قد وقع في ساحاتها. وخلّفت الحرب أثرها على حياة دوركايم الشخصية مثلما فعلت في حالة الكثيرين ممن لا حصر لهم. ورغم إيمان دوركايم أن الباحثين يجب أن يحافظوا على موضوعيتهم العلمية ويتجنبوا التعليق على الأحداث الجارية، إلا أنه قام بفعل استثنائي أثناء الحرب وتحدّث بحماس وحمية مدافعا عن قضية فرنسا ضد ألمانيا. وفي بدايات عام 1916 علم أن ابنه الوحيد، أندريه، والذي كان بدوره باحثا واعدا، قد قُتل في حملة عسكرية في الصرب. ورغم انكسار قلب دوركايم حزنا على فقد ابنه إلا أنه غالب نفسه ليستمر في العمل والكتابة مما أدّى بعد شهور لإصابته بسكتة دماغية أوهنت صحته. وبعد نحو سنة توفي في عام 1917 في عمر صغير نسبيا، إذ كان عمره تسعة وخمسين عاما.

الأفكار والتأثير

لم يكن اهتمام دوركايم العميق بالمجتمع فكرة مفاجئة من بنات أفكاره. وكان هو نفسه أول من أشار لسلسلة من المفكرين الفرنسيين الذين سبقوه وأبدوا اهتماما مماثلا، وأن أفكاره بمثابة تطوير لأفكارهم.[4] وكان قد كتب أحد بحثيه عن البارون دو مونتيسكيو (Montesquieu)، الفيلسوف الفرنسي الذي عاش في القرن الثامن عشر والذي عكف على دراسة وتحليل الثقافة الأوربية والمؤسسات السياسية. ولقد أبرز عمل مونتيسكيو إمكانية دراسة البنيات الاجتماعية دراسة ذات طبيعة نقدية وعلمية. وقرأ دوركايم أيضا كتابات كونت دو سانت سيمون (Comte de Saint-Simon)، المفكر الاشتراكي الذي عاش في بدايات القرن التاسع عشر والذي آمن أنه لابد من انتقال كل المِلْكِية الخاصة للدولة. وكان أيضا معجبا إعجابا زائدا بأوقست كونت (1798–1857) (August Comte)، أكثر المفكرين الفرنسيين شهرة في بدايات القرن التاسع

عشر، والذي اقترح، مثل تايلر وفريزر، نمطا تطوريا كبيرا للحضارة. وحسب هذا النسق فإن المراحل المبكرة للتفكير الإنساني والتي يحكمها في البداية التفكير اللاهوتي ثم التفكير التجريدي للفلاسفة لا يلبث أن يتخطاها تفكير العصر الحالي وهو التفكير "الوضعي" أو العلمي الذي يقدّم مفتاحَ كل المعارف اعتمادا على الدراسة الدقيقة المقتصرة على الحقائق القابلة للمشاهدة والملاحظة. وبحلول عصر العلم هذا يحلّ "دين إنساني" جديد محل أديان وفلسفات الماضي التي فقدت مصداقيتها. ولقد أخذ دوركايم من كونت نظرته التي أَوْلَت تقديرا خاصا للحاجة الإنسانية للترابط الاجتماعي وللتمسك الشديد بالتحليل العلمي للظواهر الاجتماعية رغم أن إيمانه بالفكرة التطورية للتقدّم الاجتماعي كان إيمانا اتسم بالإبهام والعمومية.

وبالإضافة لهؤلاء المفكرين المبكرين يجب ألا ننسى باحثَيْن من أشهر الباحثين في فرنسا في فترة شباب دوركايم وهما الناقد التوراتي أيرنست رينان (Ernest Renan) والذي تميّز عمله عن اليهودية القديمة والمسيحية المبكّرة باهتمام عميق بالجانب الاجتماعي، وباحث آخر في غاية التميّز هو نوما دينس فوستيل دو كولانج (Numa Denys Fustel de Coulanges) والذي كان مؤرخا كلاسيكيا وكان من أساتذة دوركايم الذين أُعجب بهم في مدرسة الأساتذة العليا، وكان كتابه الهام **المدينة القديمة** (1864)(*) أثرا رفيعا عن الحياة الاجتماعية في العالم القديم. ولقد قدّم كولانج لقرائه في هذا الكتاب الرائع تحليلا اجتماعيا عميقا لدول المدن اليونانية والرومانية وأبرز كيف أن الحياة اليومية سادتها تقاليد احترمها الناس احتراما عميقا واستندت على قيم أخلاقية محافظة وكيف أن هذه التقاليد والقيم اصطبغت اصطباغا عميقا بمعتقدات الأديان التعددية القديمة.

ولقد كان من الطبيعي أن يعتمد دوركايم في صياغته لنظرته الخاصة

(*)

La Cité Antique, The Ancient City.

على أفكار هؤلاء المفكرين. إلا أن تطورات الحياة الفرنسية الحديثة كان لها دورها أيضا. وكما يعلم الكثيرون فإن فرنسا وأوربا كانت قد مرّت بنهاية القرن التاسع عشر بثورتين كبيرتين: احداهما اقتصادية ونعني بها الثورة الصناعية والأخرى سياسية ونعني بها الثورة الفرنسية وما تبعها من ثورات عديدة. ورأى دوركايم أن الأثر المشترك لهذين التطورين الخطرين أدّي لتغيير نهائي في نسق الحياة في الحضارة الغربية. فاستقرار أوربا اعتمد لفترة طويلة على الزراعة وعلى طبقاتها الاجتماعية ذات الحدود الواضحة وعلى ارستقراطيتها وأنظمتها المَلَكية المالكة للأرض وعلى العلاقات الاجتماعية المتشابكة في قراها ومدنها علاوة على حقائق الكنيسة المسيحية الكبرى وتقاليدها وبنياتها. وفي أعقاب هاتين الثورتين التوأمتين اهتزت هياكل الثقافة الأوربية هذه اهتزازا لم يسبق له مثيل وتغيّرت تغيّرا جعلها ذات طبيعة مختلفة. وحول هذه الهياكل وداخلها بدأت تنمو حضارة جديدة ومختلفة حقا انتقل مواطنوها نحو المصانع والمدن، وانتقلت ثروتها من لوردات ذوي ألقاب لتجار مغامرين، وانتقلت سلطتها من طبقات قديمة ذات امتيازات لحركات جذرية أو في اتجاه قضايا شعبية، وواجه دينها في كل مكان النزاعات أو اللامبالاة أو اللاإيمان الصريح. ولاحظ دوركايم تحديدا وبشكل خاص هذه الاتجاهات أو الانماط الأربعة:

1. بدأ يحلّ محلَّ نظام أوربا الاجتماعي التقليدي والذي كانت لُحمته وشائج الأسرة والمجتمع المحلي والعقيدة الدينية نظامٌ "تعاقدي" جديد، وهو نظام أصبحت فيه الهموم الشخصية والمصالح المرتبطة بالمال هي الغالبة.

2. وفي مجال الأخلاق والسلوك فإن القيم المقدسة التي كانت تباركها الكنيسة في الماضي واجهت تحديا جديدا مثلته قيم جديدة أكّدت على تقديم العقل على الاعتقاد الديني والرغبة في نيل السعادة في هذا العالم بدلا من أي أمل في حياة أخرى في السماء (أو أي خوف من الجحيم).

3. وفي مجال السياسة فإن ظهور الجماهير الديمقراطية في أسفل المجتمع وظهور دولة مركزية قوية في القمة غيّر طبيعة عملية الإدارة

الاجتماعية. وبدأ الأفراد يحسون بانقطاعهم من مصادرهم الأخلاقية التقليدية — الأسرة، القرية، الكنيسة — وأصبحوا يبحثون عن الإجابات من الأحزاب السياسية، والحركات الجماهيرية، والدولة.

4. وعلى الصعيد الشخصي فإن حرية الافراد الجديدة هذه التي أعتقتهم من أطرهم القديمة أتاحت لهم فرصا كبيرة وواجهتهم بمخاطر جسيمة. وهكذا تولّدت مع هذه الحرية فرص ازدهار وتحقّق ذاتي كبيرة، ولكن تولّد أيضا خطر كبير إذ وجد الفرد نفسه في حالة وَحْدة وانعزال.

علم الاجتماع و"الاجتماعي"

وعندما تأمل دوركايم هذه التحولات الضخمة أحسّ أن الوسيلة الوحيدة لمعالجتها هي اتباع النهج العلمي. فعلم الاجتماع المستند استنادا تاما على النهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة التي ستعين الناس على فهم هزات عالم كامل يتحرّك تحت أقدامهم. وهكذا وضع مبدأين ثابتين وأساسيين لأبحاثه العلمية: (1) إن طبيعة المجتمع من أكثر المواضيع المناسبة والواعدة للبحث المنهجي، خاصة في هذه اللحظة التاريخية، و(2) إن بحث كل هذه "الحقائق" يجب أن يخضع لأكثر المناهج الموضوعية والعلمية الخالصة المتاحة لنا.

طبيعة المجتمع

يوضّح دوركايم في **تقسيم العمل**، وهو كتابه الأول الهام، كيف أنه من السهل الانزلاق في خطأ إذا أهملنا المبدأ الأول. ويقول إن الحياة الاجتماعية قد شكّلت أهم السمات في الثقافة البشرية، إلا أن المفكرين السابقين لم يروا الأمر بهذه الطريقة. ونظرتهم لهذا البعد، إن نظروا في اتجاهه أصلا، هي من باب الخاطرة الطارئة التي ترد للذهن بعد معالجة الموضوع الأساسي. وعندما نظروا للماضي فقد اقترحوا أفكارا مثل فكرة "العَقد الاجتماعي" الشهيرة والتي رأت أن المجتمع بدأ عندما اتفق بعض الأفراد على تسليم السلطة لفرد آخر قوي — الملك — مقابل الحصول على حمايته. وهكذا وُلد المجتمع عندما تم الاتفاق على هذه الاتفاقية البدئية.

ويقـول دوركايـم إن مثـل هـذه القصـص تقـدّم لنـا مرويـات خياليـة مشـوّقة، إلا أن التاريـخ الحقيقـي للبشريـة لم يكـن مثـل ذلـك. فالأفـراد، حتـى في عصـور مـا قبـل التاريـخ، كانـوا يولـدون في داخـل مجموعـات — أسر، عشـائر، قبائـل، شـعوب — ويترعرعـون في هـذا السـياق. ونجـد دائـما أن لغاتهـم وعاداتهـم ومعتقداتهـم واسـتجاباتهم العاطفيـة — بـما في ذلـك تصورهـم لأنفسـهم كأفـراد — قـد نشـأت داخـل إطـار اجتماعـي بـدأ يشـكّلهم منـذ أول لحظـة خرجـوا فيهـا للعـالم. فالتعاقـدات القديمـة مثـلا لم تكـن تتـم بـدون قَسَـم دينـي مقـدّس يثبـت أن مثـل هـذه الاتفاقـات لم تكـن مجـرد إجـراء يخـدم مصلحـة الأطـراف المتعاقـدة ولكنهـا اتفاقـات تفـرض الآلهـة تنفيذهـا لأن ذلـك سـيعود بالنفـع عـلى مجمـوع المجتمـع. وينطبـق نفـس الأمـر عـلى مفهـوم المِلْكيـة الخاصـة. فمـن المعتقـد أنهـا أيضـا نشـأت عـلى أسـاس فـردي. ففـي نظـر التفكـير التقليـدي أن فكـرة أنـه مـن حـق الشـخص أن يمتلـك شـيئا أو قطعـة أرض قـد نشـأت لأن هـذه الأشـياء قـد اُعتـبرت بمثابـة امتـدادات للفـرد. إلا أن دوركايـم يذهـب مـرة أخـرى أن حقائـق التاريـخ تثبـت عكـس ذلـك. إن المِلكيـات الأولى لم تكـن فرديـة وإنـما كانـت ذات طبيعـة جماعيـة بـدءا مـن الأرض المقدسـة التـي رأى البـشر الأوائـل أنهـا لا تنتمـي للكاهـن أو أي فـرد آخـر وإنـما لمجمـوع القبيلـة. ولقـد عكسـت هـذه المِلكيـات **العامـة** أقـدم المفاهيـم عـن المِلكيـة والتملّـك. وهكـذا تطـوّرت الثقافـات مـن فكـرة الحـق **العـام** في الأشـياء التـي يمتلكهـا الـكل — وهـي أشـياء مقدسـة لمجمـوع العشـيرة — لفكـرة أن يكـون الـشيء مملـوكا ملكيـة خاصـة لفـرد واحـد فقـط أو لمجموعـة مـن الأفـراد وبمعـزل عـن العشـيرة. وهكـذا كان التضامـن الاجتماعـي دائـما أساسـيا ويـأتي قبـل كل شيء. واسـتنادا عـلى الشـعور الـذي وحّـد المجموعـة كمجموعـة نشـأت بنيـات أساسـية للحيـاة مثـل الالتـزام الأخلاقـي والملكيـة الشـخصية.

وعـلى ضـوء هـذا يلاحـظ دوركايـم أن الفـرق الأسـاسي بـين المجتمعـات القديمـة والحديثـة يتعلـق بأسـلوبها في محاولـة تحقيـق الوحـدة. فدراسـة الأنظمـة القانونيـة مثـلا توضـح أن المجتمعـات القديمـة نزعـت للاعتـماد عـلى ’’التضامـن التلقائـي‘‘. فالسـلوك القويـم يتـم فرضـه عـبر العقوبـات عـلى كل مـن يخـرق القوانـين الأخلاقيـة للجماعـة (وهـي عقوبـات غالبـا مـا تكـون في غايـة القسـوة). هـذا إلـزام خارجـي. ومـن ناحيـة أخـرى يسـود في عصرنـا المعـاصر نسـق آخـر مـن التضامـن هـو ’’التضامـن العضـوي‘‘.

فنتيجة لتقسيم العمل ونتيجة لأن أفرادا مختلفين يستطيعون القيام بأشياء مختلفة فإن شعور الالتزام الأخلاقي يتطوّر بطريقة مختلفة. إنه لا ينشأ بسبب الخوف من العقاب ولكن بسبب حاجة كل فرد لعمل الآخرين. وهنا يصبح الإلزام داخليا. فالانتهاك الذي يقوم به أي شخص يعتبر ضارا بالآخرين الذين يعتمد عليهم هذا الشخص. وتتميز المجتمعات القديمة أيضا "بضمير جمعي" واسع وقوي حيث نجد اتفاقا إجماعيا حول ما هو صحيح وما هو خطأ في كل مظاهر السلوك الإنساني تقريبا. وبالمقابل فإن المجتمعات الحديثة تتميز بأخلاق فردية. ولكن هذه المجتمعات تظلّ في حاجة لأساس، لقاعدة أخلاقية مشتركة، إلا أن ضميرها الجمعي أقلّ في سعته لأنها تسمح بالتنوع الفردي والحرية الشخصية. وهكذا يقتصر ضميرها الجمعي على أوامر والتزامات قليلة.

والحقيقة الأخيرة ذات أهمية خاصة لأن دوركايم كان يؤمن إيمانا قويا أن الأخلاق، بمعنى التزام كل شخص في علاقته بالآخرين والتزام الجميع بمعايير الجماعة، لا تنفصل عن الدين. وعلاوة على ذلك، وكما سنرى بعد قليل، فإن الدين والأخلاق لا ينفصلان عن الإطار الاجتماعي، فكلاهما لا تقوم له قائمة من دون سياق اجتماعي وعندما يتغيّر السياق الاجتماعي فلابد لكليهما من أن يتغيّرا. وعندما يتخلّى المجتمع، كما حدث خاصة في الحضارة الغربية، عن الضمير الجمعي الذي تميّز به في عصور أكثر بُدائية ويستبدله من خلال تقسيم العمل بنظام أخلاقي فرداني مثل النظام الحالي فيجب ألا نستغرب عندما نرى أن الدين والأخلاق قد تغيّرت مثلما تغيّر باقي النظام الاجتماعي.

الدراسة العلمية للمجتمع

أما المبدأ الثاني للبحث فقد طوّره دوركايم في كتابه **قواعد المنهج في علم الاجتماع** (1895) والذي يشرح فيه كيف يجب أن يُدرس علم الاجتماع كعلم موضوعي ومستقل. ولقد عرف الناس في فرنسا التحليلات الثاقبة لمونتيسكيو، وأليكسي دو توكفيل (Alexis de Tocqueville)، وأوقست كونت الذين سردوا الوقائع بطريقة مثيرة للإعجاب وذات بصيرة نافذة استنادا على أسلوب الدراسة التاريخية

التقليدية. وعندما أصرّ دوركايم، بالمقابل، أن "علمه" الاجتماعي شيء آخر، فقد كان من الطبيعي أن يندهش المشتغلون بالفكر ويتساءلوا: ما هو هذا الشيء الآخر؟ كيف من الممكن أن يكون هناك علم لفكرة مجرّدة مثل النظام الاجتماعي، علم عن شيء لا نستطيع في الواقع أن نراه أو نلمسه بنفس الطريقة التي يستطيع بها عالم الكيمياء أو النبات أن يلاحظ بها الأشياء المرئية والصُّلبة للطبيعة. ولقد أجاب دوركايم على ذلك بالتفكير في المجتمع بطريقة شبيهة بطريقة تايْلَر وعلماء الإنسان البريطانيين عندما تحدثوا عن "الثقافة". إلا أنه ذهب أبعد من ذلك، إذ أصرّ أن الحقائق الاجتماعية، مثلها مثل الأحجار أو أصداف البحر، هي أشياء حقيقية وصُلبة على طريقتها مثلما أن الأشياء المادية صُلبة على طريقتها. إن المجتمع ليس مجرد فكرة عابرة في ذهن شخص ما: إنه جسم متراكم من الحقائق — اللغة، والقوانين، والعادات، والأفكار، والقيم، والتقاليد، والتِقنيات، والمنتوجات — التي يرتبط كل منها بالآخر وذات وجود يضعها "خارج" أذهان الأفراد. إنها حقائق موجودة في العالم قبل وصولنا نحن الأفراد، وهي تفرض نفسها علينا منذ لحظة ميلادنا، وتشكّلنا منذ طفولتنا، وتملأنا حيوية وتوجّهنا عندما نكبُر، وتبقى، على التحقيق، بعد موتنا. وعلاوة على ذلك فإنه من المقبول عقلا أنه إن كنا محاطين بمثل هذه الوقائع الاجتماعية الحقيقية والمستقلة فلابد أن يكون هناك فرع علمي محدّد متخصّص في دراستها. إننا لا نستطيع أن نتصوّر فهم الكائن الحي اعتمادا على الفيزياء أو الكيمياء فحسب إذ أننا نحتاج لعلم الأحياء أيضا. وعلى نفس الغرار فإننا لا نستطيع فهم المجتمع إذا اقتصر نظرنا على علم الأحياء وعلم النفس أو حتى علم الاقتصاد. إن فهم المجتمع يحتاج لعلم الاجتماع، إذ أن مجالات البحث الأخرى غير كافية.

لم يكن أي من هذا يعني في نظر دوركايم أن المناهج الفعلية لدراسات علم الاجتماع ستكون مختلفة اختلافا بيّنا عن باقي العلوم. إن مفتاح أي علم، طبيعيا كان أم اجتماعيا، هو جمع الأدلّة، لتعقبه المقارنة، والتصنيف لمجموعات، وأخيرا صياغة مبادىء عامة، أو "قوانين"،

يمكـن اختبارهـا بوسـيلة مـن الوسـائل للتأكـد مـن صحتهـا. وبهـذا الصـدد فـإن علـم الاجتـماع لا يفعـل مـا تفعلـه باقـي العلـوم فحسـب ولكنـه يأمل أن يفعلـه بشـكل أفضـل في بعـض المناحـي. فمثـلا يحـرص دوركايـم عـلى إبعـاد نفسـه مـن منهـج المقارنـة المعـروف كـما مارسـه تايلـر وفريـزر وعلـماء إنسـان بريطانيـين فكتوريـين آخريـن.

لقـد رأينـا كيـف أنهـم وفي سـعيهم للعثـور عـلى أنـماط كبـيرة فضّلـوا أن يسـافروا في كل العـالم واختـاروا العـادات والأفـكار حسـبما أرادوا ليضعوهـا في إطـار تصنيفـات عامـة، مثـل "سـحر المحـاكاة"، وذلـك من غـير الالتفات للسـياق. ومثـل هـذا الجمـع المثابـر للحقائـق مـن أقـصى أركان الأرض ومـن كل العصـور ينتـج كتبـا ضخمـة ومثـيرة للإعجـاب مثـل **الغصـن الذهبـي** إلا أنـه، حسـب رأي دوركايـم، لا ينتـج علـما. إنـه يجعـل كل شيء مسـتندا عـلى تشـابهات سـطحية مـن غـير جوهـر حقيقـي. أمـا علـم الاجتـماع فهـو أكثـر حـذرا. إنـه يعلـم أنـه مـن الممكـن عقـد المقارنـات وأنـه مـن الممكـن وضـع القوانـين العامـة بعـد الدراسـة العميقـة لمجتمعـين وملاحظـة أنهـما ينتميـان لنـوع عـام يجمعهـما.

ورغـم أننـا لا نسـتطيع هنـا متابعـة مـا يقولـه دوركايـم عـن مناهـج علـم الاجتـماع بتفصيـل إلا أنـه يمكننـا النظـر بإيجـاز عـلى الأقـل لبعـض التقسـيمات التـي يقيمهـا في معالجتـه للديـن. وهـو يؤمـن ضمـن أشـياء أخـرى أنـه مـن الممكـن أن نحـدّد في حالـة أي مجتمـع مـا هـو السـلوك العـادي والسـوي وبالتـالي مـا هـو أيضـا السـلوك المـرضي أو غـير السـوي. والأمـر هنـا عـلى التحقيـق ليـس بأمـر قيـم مطلقـة تتعلـق بالخـير والـشر في كل زمـان ومـكان. إن العـادي والسـوي تحـدّده دائـما المجموعـة مـن داخلهـا ولا يتحـدد مطلقـا مـن خـارج المجموعـة. فالانتحـار مثـلا "عـادٍ" في بعـض المجتمعـات، مثـل اليابـان، مقارنـة مـع مجتمعـات أخـرى. وتعـدّد الزوجـات أكثـر عاديـة في المجتمعـات البُدائيـة ممـا هـو في المجتمعـات الحديثـة. يجـب أن نحكـم عـلى العـادي دائـما مـن داخـل الاجتماعـي. وعـلاوة عـلى ذلـك وبـصرف النظـر عـما إن كنـا نتحـدث عـن العـادي أو غـير العـادي، فـإن هنـاك مفهـوم **الوظيفـة** في المجتمـع وهـو مفهـوم في غايـة الأهميـة في نظـر

دوركايم في تفسير السلوك، وهو مفهوم لابد من فصله عن مفهوم السبب. فسبب الصحوة الدينية في منطقة في داخل المدينة موبوءة بمشاكل الفقر ربما تكون الخطب التي يلقيها خطيب عام ذو تأثير ساحر، إلا أن **الوظيفة** الاجتماعية للصحوة ربما تكون أمرا غير ملحوظ بتاتا للذين ينضمون لها. ومن زاوية نظر عالم الاجتماع فإن نجاح الخطيب لا يُعزى لعدد الفاسقين الذين استطاع هدايتهم ولكن لشيء لا يلاحظه أولئك الراكعون في صلاتهم: إن مجموع الحدث قد أعاد شعورا بالترابط الاجتماعي وبهوية مشتركة وهدف يوحّد الناس في منطقة سكنية سيغرق أفرادها من غير ذلك في شعورهم بفقرهم وعزلتهم وإحباطهم.

ونجد أمثلة جيدة على هذه المفاهيم في دراسته الشهيرة **الانتحار** (1895)، والتي نشرت بعد **قواعد المنهج** بفترة قصيرة. فبعد أن فحص معدلات الانتحار في البلدان الأوربية الكبيرة وقارن بينها بتدقيق لاحظ أن أعلى المعدلات في البلاد البروتستانتية وأقلّها في البلاد الكاثوليكية وتقع في الوسط في البلاد ذات السكان المختلطي الدين. وعلى ضوء هذه المعدلات فمن الممكن أن نقول إن هناك نوعا معينا من الانتحار (يسميه دوركايم بالانتحار "الأناني" [égoïste,egoistic]) نجده أكثر عادِية في البلاد البروتستانتية مقارنة مع البلاد الكاثوليكية. ويقول دوركايم إننا لا نستطيع تفسير ذلك الظرف تفسيرا مباشرا على أساس اختلاف نظامَي الاعتقاد الديني لأن المجموعتين تعتقدان أن الانتحار فعل أثيم. إلا أن ثمة فروق محدّدة وذات أهمية. إن المجتمعات البروتستانتية تتيح للفرد قدرا أكبر من حرية الفكر والحياة، إذ أن الفرد في هذه المجتمعات يواجه الإله وهو "يقف لوحده". وبالمقارنة، فإن الكاثوليك ينتمون لجماعة اجتماعية أكثر اندماجا حيث يقوم القسيس بمهمة التوسط بين الإله والمؤمن وحيث تتميز العلاقات داخل الأبرشية بقوتها. وهكذا يبدو أن نسبة الانتحار في مجتمع ما ترتبط ارتباطا عكسيا بدرجة الاندماج الاجتماعي — فكلما قويت الروابط الاجتماعية كلما انخفضت نسبة الانتحار. وعلاوة على ذلك فلابد من التمييز بين السبب والوظيفة. فالأسباب المحدّدة لانتحار الأفراد تختلف

من شخص لآخر، إلا أننا من الممكن أن نقرأ الانتحار الأناني وظيفيا كنتيجة طبيعية لتفكّك الروابط والقيود الاجتماعية. وينطبق نفس النمط في حالة نوع آخر من الانتحار يسميه دوركايم الانتحار المعياري (anomique, anomic) ليوحي بحالة من التخبط والتيه — وهي حالة غالبا ما تحدث في الفترات التي تتميز بعدم الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي. وهكذا يتضح أن ظاهرة الانتحار تبدو في نظر الاجتماعي المتخصص مختلفة اختلافا بيّنا عما يبدو لعين الملاحظ العادي.

السياسة والتعليم والأخلاق

كان دوركايم مقتنعا أن رؤيته الاجتماعية تتيح نظرة خاصة لطبيعة الأنظمة السياسية والتربية والأخلاق وخاصة الدين. وقد قدّم في مجال الفلسفة السياسية محاضرات عن الاشتراكية والشيوعية واصفا كليهما كاستجابتين لاضطراب الحياة الحديثة، إلا أنه رفض أفكارهما بشأن الصراع الطبقي ونظرياتهما عن ضرورة إقامة دولة قوية.[5] ولكنه أدرك في محاضرات أخرى، وخاصة في كتابه **الأخلاق العامة المهنية والأخلاق الخاصة المدنية**،[*] والذي صدر بعد وفاته، أن الدولة تحتاج في الواقع لسلطات معينة واسعة، وهي سلطات من الممكن أن تعود بالمنفعة على حياة الأفراد. وركّز في نفس الوقت على أهمية ما أطلق عليه المجموعات "الثانوية" الوسيطة مثل الروابط المحلية والجمعيات المهنية لحماية حقوق ورفاهية الأفراد في وجه تغوّل الحكومات المركزية. والدولة منوط بها مهمة أساسية وهي دعم القيم الأخلاقية، ولهذا فلابد لها أن تلعب دورا مركزيا في النظام التعليمي للمجتمع. وقد عالج دوركايم هذا الموضوع كثيراوكتب ضمن ما كتب عملا يقع في مجلّدين عن تاريخ التعليم في فرنسا. وحسب وصفه فإن غاية المدارس لا تقتصر على توفير التدريب الفني في بعض المهارات ولكن تمتد لنقل

(*)

Leçons de sociologie physique des moeurs et du droits, Professional Ethics and Civil Morals.

قيم الانضباط الذاتي ورفاهية المجتمع ودعمها في وجه المصالح الأنانية والشخصية للأفراد. ومثل هذا التعليم للقيم الأخلاقية لا يمثل ترفا أو مجرد أمر اختياري ولكنه أمر حيوي لصحة أي مجتمع وانتظامه المنسجم. ولقد أثّرت هذه الأفكار تأثيرا محسوسا على نظرية التعليم الفرنسية الحديثة وهي مسئولة جزئيا عن الملاحظة الساخرة أن وزير التعليم في باريس يعرف كل يوم وبالتحديد الصفحة التي يقرأها التلاميذ في فرنسا في كتبهم الدراسية. وعلى ضوء هذه الخلفية فليس من المستغرب أن دوركايم، علاوة على معالجاته للسياسة والتعليم، قد جعل أيضا تحليل النظرية الأخلاقية والتراث القانوني جزءا أساسيا من أجزاء برنامجه.(6)

وكما لاحظنا سابقا فإن مسألة الأخلاق تستحيل الإجابة عليها في رأي دوركايم من غير النظر عند نقطة معينة لمسألة الدين. ولقد قام بذلك في السنوات المبكرة من عمله بشكل غير مباشر في أوراقه ومقالاته ومراجعاته لأعمال الآخرين. إلا أنه احتفظ بنقاشه الكامل والنهائي لكتابه **الصور الأولية للحياة الدينية**، آخر كتبه وأهمها. ولقد تم نشر هذا الكتاب عام 1912 بعد أكثر من عشرة أعوام من البحث والتأمل. وبما أن هذا الكتاب يقدّم لُبَّ نظرية دوركايم عن الدين فإننا سننظر لأطروحاته بشيء من التفصيل.

الصور الأولية للحياة الدينية

لعل أهم شيئين يمكننا أن نلاحظهما عن هذا الكتاب الكبير والرائد هما عنوانه والطريقة التي يبدأ بها. فكتاب **الصور الأولية** يهتم باكتشاف بعض الأساسيات — أو ما يمكن أن يسميه عالم الفيزياء النووية "العناصر الأساسية" — التي تكوّن كل الأديان. ويبدأ الكتاب بطريقة ترضي عالم الفيزياء وذلك بطرح كل طرق التفكير المألوفة والتقليدية عن موضوعه جانبا. وربما نذكر أن تايلر وفريزر، وكذلك فرويد، كانوا إلى حد كبير موافقين على الفكرة التقليدية أن الدين هو الإيمان بكائنات غيبية مثل الإله أو الآلهة. إلا أن دوركايم كان على خلاف

ذلك. ذهب منذ البداية إلى أن البُدائيين لم يفكروا عادة في عالمين مختلفين، أحدهما طبيعي والآخر غيبي، بالطريقة التي يفكّر بها المتدينون الذين يعيشون في الثقافات المتطورة. إن المُحْدَثِين متأثرون تأثرا كبيرا بفرضيات العلم الحديث وقوانينه الطبيعية بينما أن البدائيين ليسوا متأثرين بذلك. فالبدائيون يرون كل الأحداث، سواء كانت خارقة للطبيعة أم عادية، باعتبارها في الأساس من نفس النوع. وعلاوة على ذلك فإن مفهوم الآلهة نفسه يمثل مشكلة، وذلك أن الإيمان بالكائنات الإلهية لا يشمل كل المتدينين حتى إن كانوا يؤمنون بالغيبي. فبعض البوذيين مثلا ينكرون وجود الآلهة بينما يمارس بعض الناس باستمرار شعائر لا ترتبط البتة بالأرواح أو الآلهة. وهكذا كان من الواضح لدوركايم أن الموضوع يحتاج لتعريف جديد وأن إزاحة النظرة القديمة تمثل الخطوة الأولى التي لابد منها. ولكن ماذا بعد ذلك؟

يلاحظ دوركايم بعد ذلك أن ما يميّز المعتقدات الدينية والشعائر حقيقةً ليس عنصر الغيب ولكن مفهوم **المقدَّس**، وهو أمر مختلف في الواقع. فأينما نظرنا نجد أن المتدينين يقسّمون أشياء عالمهم إلى مجالين منفصلين إلا أنهما ليسا بالمجال الطبيعي والمجال الغيبي، وإنما مجال المقدّس (sacré, sacred) ومجال الدنيوي (profane).(*) وتقف الأشياء المقدسة دائما مستقلة كأشياء سامية وجبّارة يَحْرُم مسُّها وتستحق توقيرا عظيما. أما الأشياء العادية الدنيوية فهي على العكس تنتمي لنظام الحياة اليومية المألوف والرتيب والعملي. وينصبّ الاهتمام الأكبر للدين على المجموعة الأولى من هاتين المجموعتين للأشياء. وبتعبير دوركايم

(*) كلمة profane أصلها لاتيني وتتركب من الجذر fanum ويعني معبد والسابقة -pro وتعني قبل أو خارج — بمعنى "خارج المعبد، ليس بمقدّس". ويعطي قاموس ويبستر المعاني التالية للكلمة:

1. ما لا علاقة له بالدين أو الأغراض الدينية، دنيوي.
2. غير مقدّس لأنه غير مكرّس، نجس.
3. ما ينجّس المقدّس.
4. خارج دائرة من تمّ تلقينهم الأسرار المقدّسة أو العلوم الباطنية.

فإن "الدين هو نظام موحَّد للعقائد والممارسات يرتبط بالأشياء المقدسة وهي أشياء يتم عزلها وتحريمها."[7] وإذا تساءلنا ما هو غرض هذه الأشياء المقدسة فإن دوركايم يجيب على ذلك في الجزء الثاني من تعريفه، حيث يقول إن هذه الممارسات "توحّد كل من يلتزمون بها في جماعة أخلاقية اسمها دار العبادة."[8](*) إن التعبيرين الأساسيين هنا هما "جماعة" و"دار عبادة". فالأشياء المقدّسة تتصل دائما باهتمامات كبيرة: أي منفعة مجموعة كاملة من الناس وصالحها العام وليس مجرد فرد واحد أو أفراد معدودين. أما الأشياء الدنيوية فهي أشياء صغيرة تعكس المشاغل اليومية للفرد مثل النشاطات والأعمال الصغيرة الخاصة والمتعلقة بالأسرة المباشرة والحياة الشخصية.

ويحذّرنا دوركايم أنه لابد من تجنب إغراء معين وهو الوقوع في خطأ الاعتقاد أن التقسيم بين المقدّس والدنيوي تقسيم أخلاقي بمعنى أن المقدس خير والدنيوي شرّ. إن خط الانقسام هذا يخترق في واقع الأمر الانقسام بين المقدّس والدنيوي. إن المقدّس من الممكن أن يكون خيّرا أو فاسدا إلا أنه لا يمكن أن يكون دنيويا، والدنيوي من الممكن أن يكون خيّرا أو فاسدا إلا أنه لا يمكن أن يكون مقدّسا. ويبرز المقدّس خاصة فيما يتعلّق بالأمور التي تهمّ الجماعة؛ أما الدنيوي فهو بطبيعة الحال مجال الاهتمامات الخاصة والشخصية.

وتركيز دوركايم هذا على المقدّس يقوده لاختلاف آخر مع من سبقوه ويتعلّق بالسؤال المحيّر عن السحر. وكما رأينا فإن فريزر كان يعتقد أن السحر والدين كلاهما يصدران من نفس النبع، وأن كليهما يحاولان أن يفعلا نفس الشيء ولكن بطرق مختلفة. فكلاهما يحاول

(*) يستخدم دوركايم في تعريفة كلمة Église وتقابلها في الترجمة الإنجليزية كلمة church، وقد ترجمنا الكلمة هنا بتعبير "دار العبادة" لأن دوركايم يستخدمها بمعناها العام ولأن المقابل العربي، أي كلمة كنيسة، لا تستخدم عادة بهذا المعنى وإنما بالمعنى الخاص المقتصر على دار العبادة المسيحية. (المترجم)

أن يشرح كيف يعمل العالم وذلك بغية التحكم فيه لمصلحة الإنسان. ولقد خضع الجنس البشري في البداية لقواعد السحر وعندما فشل السحر تحوّل الناس للدين بوصفه شكلا أفضل من أشكال التفكير. ولقد اختلف دوركايم مع هذا أيضا. فالدين في نظره لا يأتي كبديل للسحر عندما يفشل لأن الاثنين لا يتعاملان مع نفس الشيء. فالسحر شأن خاص للغاية ولا علاقة له بالمقدّس وما يتعلّق به. فالساحر، مثله مثل الطبيب، يعالج مرضى أو يستخدم رُقْية ضد عدويّ، إلا أن هذا أمر شخصي بحت. وربما لا أعرف في واقع الأمر عما إن كان ساحري يساعدك أنت أيضا لأن كلّا منّا يذهب إليه لإشباع حاجيات منفصلة وخاصة إلى حد كبير. وكل هذه الأمور لا تنطبق على الدين والذي هو موضوع أكبر. فطقوس الدين وعقائده تبرز عندما يصبح الهمّ الجماعي همّا مسيطرا، وعندها فإن المقدّس يصبح بؤرة المعتقدات التي تؤثّر على الجماعة بأكملها. وهكذا فإن السحر والدين من الممكن أن يتعايشا بسلام جنبا إلى جنب، حيث يصبح أحدهما مكانا لما هو شخصي ويصبح الآخر مكانا لما هو اجتماعي. فالساحر، كما يقول دوركايم، عنده زبائن ولكنه لا يملك مجمعا — إذ أنه "لا توجد دار عبادة للسحر."[9]

ونقطتا الاختلاف هاتان — بشأن تعريف الدين وطبيعة السحر — تؤديان لنقطة نزاعه الثالثة والأهم مع المنظّرين الآخرين. فهو يرى أنهم جميعا لم يفهموا ما يجب شرحه وتوضيحه بشأن الدين.

النظريات السابقة: الطبيعية والأرواحية

يذهب دوركايم إلى أن النظرة المتمعنة للنظريات الكبيرة في وقته تبرز موضوعا مشتركا ينتظمها: كل هذه النظريات تذهب إلى أن الدين ببساطة عبارة عن غريزة طبيعية مركبة في الجنس البشري؛ إن الافتراض هو أن البشر قد ابتدعوا في كل الثقافات أنظمتهم العقائدية كاستجابات منطقية للعالم كما يواجهونه. وأبرز هذه النظريات النظرية الطبيعية لفريدرِش ماكس مُوْلَر وأرواحية تايْلَر. ولقد رأى مُوْلَر أن الناس قد

بـدأوا الإيـمان بالآلهـة عندمـا حاولـوا وصـف أجسـام الطبيعـة وأحداثهـا الكـبرى مثـل الشـمس والسـماء والعواصـف. أمـا تايْلَـر فقـد رأى أن الإيـمان بالآلهـة نشـأ مـن فكـرة الـروح. ولقـد لاحـظ دوركايـم أن هذيـن المفكريـن كانـا في غايـة الطمـوح عندمـا قامـا بصياغـة هـذه الأفـكار. لقـد افترضـا أن المجتمـع البـشري قـد مـرّ بعمليـة تطـور طويلـة وحـاولا بعدهـا أن يسـافرا للـماضي ليتخيـلا أفـكار ومشـاعر الإنسـان الأول. إلا أن هــذا المـشروع مـشروع مسـتحيل. فـإن أردنـا حقـا أن نـدرس الديـن دراسـة علميـة فإننـا لا نسـتطيع الاعتـماد عـلى التخمينـات المتعلقـة بأفـكار الإنسـان الأول في فجـر التاريـخ. وبـدلا مـن ذلـك يجـب أن نبحـث عـن "الأسـباب ذات الوجـود الدائـم" التـي يسـتند عليهـا الديـن، الأشـياء التـي تدفـع البـشر في كل زمـان ومـكان للإيـمان وللتـصرّف وفـق أسـاليب دينيـة. ويقـترح دوركايـم أننـا وبـدلا مـن الانطـلاق مـن تخمـين كبـير يتعلّـق بالمـاضي فإننـا يجـب أن ننظـر نظـرا مبـاشرا لنمـوذج حقيقـي ومُعـاش للديـن. ولتحقيـق ذلـك فهـل هنـاك منهـج أفضـل مـن أن نبحـث عـن أبسـط مجتمـع نعرفـه اعتـمادا عـلى ملاحظـات شـخص قـام بدراسـته بالفعـل؟ إن الديـن المرتبـط بأبسـط نظـام اجتماعـي موجـود مـن الممكـن أن يعتـبر "أكثـر ديـن أولي مـن الممكـن أن نعرفـه."[10] وإن اسـتطعنا أن نفـسّر هـذا الديـن فـإن هـذه سـتكون نقطـة البدايـة لتفسـير كل الأديـان. عندهـا سـتتوفر لنـا "الصـور الأوليـة" للديـن.

دين القبيلة الأسترالية: الطوطمية

وفيـما يتعلّـق بهـذه النقطـة — أي العثـور عـلى عينـة لحضـارة بسـيطة حقيقةً — كان دوركايـم مقتنعـا أن الأبحـاث الأخـيرة في زمنـه قـد حققـت سـبقا كبـيرا. وكـما لاحظنـا سـابقا فـإن فريـزر اهتـم في السـنوات القليلـة التـي سـبقت وأعقبـت بدايـة القـرن بعمـل عالِـمَي علـم الإنسـان الميدانيـين بولدويـن سـبنسر (Baldwin Spencer) و ف. ج. قِلَـن (F.J. Gillen) اللذيـن قامـا بدراسـات تفصيليـة لبعـض القبائـل البُدائيـة الأصليـة في المناطـق الداخليـة النائيـة في أسـتراليا. ولقـد قـدّم عملهـما — بالإضافـة لعمـل الميـداني الألمـاني كارل فـون شـتريلو (Carl von Strehlow) — صـورة تفصيليـة متناهيـة

البساطة للحياة الاجتماعية في هذه المجتمعات. ولقد أبرزت هذه الدراسات أن دين هذا المجتمع لم يكن سوى الطوطمية، أي نفس الشيء الذي أثار انتباه روبرتسون سمث وفريزر وفرويد وباحثي علم الإنسان المبكرين.

وكان دوركايم منجذبا لهذه الأبحاث الأسترالية مثل الآخرين إلا أنه كان مقتنعا في نفس الوقت أن هؤلاء المنظّرين الأوائل لم يدركوا الأهمية الكاملة لهذه الأبحاث، ولم يفهموا في الواقع أهمية الطوطمية الكبرى للثقافة البُدائية. فكلهم مثلا كان يدرك أن الناس في المجتمعات القبلية يقسّمون أنفسهم لعشائر مختلفة ترتبط كل واحدة منها بحيوان طوطمي منفصل أو نبات أو شيء آخر. ولاحظ كلهم أن الطوطم نفسه، سواء كان دبّا أو غرابا أو كانقارو أو شجرة شاي، يُعتبر مقدسا في نظر العشيرة التي تتبناه. إلا أنهم لم ينتبهوا للشيء الهام حقيقةً، أي كيف تصوّر الطوطمية تصويرا مدهشا مفهومَي المقدس والدنيوي.

ويلاحظ دوركايم أن عشائر كل واحد من هذه المجتمعات البدائية يقومون بقتل وأكل الحيوانات العادية بينما أنهم لا يستطيعون فعل ذلك في حالة الطوطم. فالطوطم مقدّس ولهذا فهو محرّم تحريما قاطعا على أفراد العشيرة — ماعدا في تلك المناسبات الخاصة التي يتم فيها تقديمه كقربان وأكله في سياق شعائر مخصوصة. وعلاوة على ذلك فإن العشيرة نفسها يُنظر لها ككائن مقدّس لأنها تُعتبر متّحدة مع طوطمها. وأهم شيء أن رمز الحيوان الطوطمي رمز في غاية الأهمية في كل الأوقات، فهو ليس مقدّسا فحسب ولكنه يمثّل النموذج الكامل للشيء المقدّس. وعندما تجتمع العشيرة لأداء شعائرها فإن الرمز، المرسوم على قطعة خشب أو حجر، هو ما يتوسط هذه الاجتماعات. وهكذا، فالطوطم في غاية القداسة وينقل طبيعته المقدّسة لكل من يحيطون به.

ولأن المعتقدات الطوطمية أساسية للغاية في هذه المجتمعات البسيطة فإنها تشكّل في نهاية الأمر كل شيء ذا أهمية. وليس هناك ما هو أساسي أكثر من التصنيفات التي نصنّف على ضوئها أفكارنا وتجاربنا. وفي حالة السكان الأصليين فإن هذه التصنيفات تخضع للطوطمية. فمثلا، نجد

أن تصوراتهم الأساسية للطبيعة تخضع لمفاهيم طوطمية، وهكذا فإنهم لا يقسّمون الجماعات البشرية فحسب وإنما مجموع الأشياء الطبيعية في العالم وفقا لتصنيفات مستندة على العشائر الطوطمية أو مجموعات من العشائر والبطون. فالقبيلة تحدّد مثلا الشمس لعشيرة الكُكَتُوه الأبيض (ببغاء ذو عُرف) بينما تحدّد القمر والنجوم لعشيرة الببغاء الأسود. وعلاوة على ذلك فإن الأشياء الطبيعية تخضع لتراتبية تعكس قوتها وسلطتها، وهي تراتبية تعكس بدورها حس السلطة الذي يلمسه البُدائيون في البداية في تكوينات الأسرة والعشيرة. وهكذا فإن مفهومَي الطوطم والعشيرة يتغلغلان في كل الجوانب الهامة لحياة القبيلة. بل وهناك حالات لطواطم شخصية — أي طواطم يختارها الفرد في العشيرة كنوع من الأصدقاء الشخصيين — وطواطم جنسية تقسّم الأفراد حسب جنسهم. وكل من هذين النوعين ينبعان بلا شك من طواطم أولية وعامة ويثبتان مجددا أهميتها المركزية.

ولقد سار المنظّرون الأوائل في دروبهم المتوقعة وهم يحاولون البحث عن تفسيرات الطوطمية. فتايلر، كما هو متوقّع، يصرّ أن التقليد قد نشأ من الأرواحية، واعتقد آخرون أنه يرجع لعبادة الطبيعة، وذهب آخرون، مثل فريزر، أنه يعود للسحر، أو أنه ربما يفتقر لأي صلة بالسحر أو الدين. وفي رأي دوركايم أنه ليس من العسير اكتشاف خطأ كل هذه النظريات. فكل من هذه النظريات تحاول إرجاع الطوطمية لشيء آخر من المفترض أن يكون سابقا وأوليا. إلا أن هذا يمثّل خطأ فادحا. إن العثور على شكل للدين سابق على الطوطمية أمر مستحيل وذلك لسبب بسيط وهو أن مثل هذا الشكل غير موجود. إن الطوطمية التي تظهر في أبسط المجتمعات هي في ذاتها أبسط شكل للدين وهي شكله الأولي والأصلي الذي نبعت منه كل الأشكال الأخرى. إن الطوطمية ليست نتاجا لشكل أولي آخر للدين ولكنها المصدر الذي صدرت منه كل أنواع العبادات الدينية — سواء كانت عبادات للأرواح أو الآلهة أو الحيوانات أو الكواكب أوالنجوم.

صحيح أن الطوطمية تبدو وللوهلة الأولى كشكل من الأشكال

الدينيـة المألوفـة ـــ كشـكل لا يتعـدى عبـادة الحيوانـات أو النباتـات. إلا أن دوركايـم يـصرّ عـلى أننـا سنكتشـف شـيئا مختلفـا تمامـا عندمـا نتفحصّهـا بإمعـان. إن أتبـاع العبـادات الطوطميـة لا يوقّـرون في واقـع الأمـر الغـراب أو الضِّفدعـة أو الكُكَتُـوه الأبيـض، ولكنهـم يتّجهـون بعبادتهـم ”لقـوة لا اسـم لهـا وغـير شـخصية موجـودة في كل واحـد مـن هـذه الكائنـات مـن غـير أن نخلـط بينهـا وبـين هـذه الكائنـات. ولا يحـوي أي مـن الكائنـات هـذه القـوة بالكامـل ولكنهـا كلهـا تشـارك فيهـا.“ ونسـتطيع بالطبـع لـو أردنـا أن نتحـدّث بشـكل عـام عـن ”إلـه“ تتجـه لـه الطوطميـة بالعبـادة، إلا أنـه ”إلـه غـير شـخصي وبـلا اسـم أو تاريـخ وموجـود في كل مـكان في العـالم ويتخلّـل عـددا لا حـصر لـه مـن الأشـياء.“[11] ويـرى دوركايـم أن تعبيرنـا سـيكون أدقّ لـو تحدثنـا عـن شيء اسـمه ”المبـدأ الطوطمـي“، وهـو مبـدأ يمثـل قلـب مجمـوع معتقـدات وطقـوس العشـيرة. وخلـف الطوطـم تقـف قـوة غـير شـخصية ذات سـلطة ماديـة وأخلاقيـة عظيمـة عـلى حيـاة العشـيرة. والنـاس يحترمـون هـذه القـوة ويشـعرون بالتـزام أخلاقـي يدفعهـم لإقامـة شـعائرها ويشـعرون عبرهـا بالربـاط الوثيـق والـولاء العميـق الـذي يربطهـم.

وهكـذا نسـتطيع أن نلمـس السـبب الـذي يجعـل دوركايـم يـرى أنـه مـن الخطـأ، عـلى أقـل تقديـر في البدايـة، أن يعـرّف المنظّـرون الديـن باعتبـاره إيمانـا بالآلهـة أو بالكائنـات الغيبيـة. ففـي رأيـه أن مرحلـة الإيـمان بالآلهـة يسـبقها دائـما شيء أولي وأسـاسي وهـو الشـعور بوجـود قـوة خفيـة وغـير شـخصية وجبّـارة أي المبـدأ الطوطمـي والـذي هـو بمثابـة المركـز الحقيقـي لعبـادة العشـيرة. ومـن المهـم بالإضافـة لذلـك أن نـدرك أن الدليـل عـلى هـذا المبـدأ الطوطمـي لا يقتـصر عـلى أسـتراليا فحسـب. ويقـول دوركايـم إنـه قـد وجـده وبأسـماء مختلفـة في مجتمعـات قبليـة أخـرى. فبـين الميلانيزيـين يوجـد مفهـوم مماثـل وهومفهـوم مانـا (mana)، ونجـد نفـس المبـدأ بـين قبائـل هنديـة أمريكيـة مختلفـة وتصفـه كلـمات مثـل واكان (wakan) ومانيتـو (manitou) وأورينـدا (orenda)، وهـي كلهـا تعـبّر عـن قـوة منتشرة وغـير شـخصية ومسـيطرة وتمثّـل المركـز الحقيقـي لعبـادة العشـيرة أو القبيلـة. وهكـذا نسـتنتج أننـا إن أردنـا أن نفهـم الديـن فلابـد أن نفسّر مـا يتعـدّى

سطح المعتقدات في الآلهة أو الأرواح التي تعوّد البشر على عبادتها، لابد أن نفسّر هذه الحقيقة الأساسية. لابد أن نوضّح ما هي الطبيعة الحقيقية لهذه العبادة "للمبدأ الطوطمي".

المجتمع والطوطم

إن الطوطم هو رمز بالدرجة الأولى. ولكن رمز لماذا؟ إن احدى الإجابات التي نستطيع الآن أن نراها هي أنه رمز للمبدأ الطوطمي، تلك القوة الخفية التي تعبدها العشيرة. ولكن الطوطم هو في نفس الوقت — وهذه هي النقطة التي تعبّر عن التحوّل المحوري عند دوركايم — الصورة الملموسة الظاهرة للعشيرة. إن الطوطم هو عَلَمُ العشيرة ولواؤها وعلامتها، إنه تعبير عن الذات من خلال رمز. ولكن إن كان الطوطم "هو رمز الإله والمجتمع في نفس الوقت أليس هذا لأن الإله والمجتمع متّحدان؟" "إن إله العشيرة، المبدأ الطوطمي، لا يمكن بالتالي أن يصبح شيئا آخر سوى العشيرة نفسها وقد تجسّدت وتمثّلت في عين الخيال عبر الشكل الظاهر للحيوان أو النبات الطوطمي."[12] إن الطوطم، باختصار، هو رمز كل من الإله والعشيرة في نفس الوقت، لأن كلّا من الإله والعشيرة هما في واقع الأمر نفس الشيء! وموجز الأمر إن الإخلاص للإله أو الآلهة هو الطريقة التي يعبّر بها البُدائيون عن إخلاصهم للعشيرة ويعزّزونه.

صحيح أن أفراد هذه العشائر الأصلية أنفسهم يعتقدون أنهم وأثناء ممارستهم لشعائرهم التعبدية، وهي شعائر جماعية دائما، يتوجهون بعبادتهم لإله أو لحيوان أو نبات موجود خارجهم في العالم وقادر على السيطرة على الأمطار أو على مساعدتهم للازدهار. إلا أن ما يحدث حقيقة هو أمر آخر، أمر نستطيع أن نفهمه على أفضل وجه على ضوء الوظيفة الاجتماعية. إن المجتمع يحتاج لالتزام الفرد. ويلاحظ دوركايم أن المجتمع "لا يمكن أن يكون موجودا إلا في وعي الفرد ومن خلاله." ولهذا السبب فإن المبدأ الطوطمي لابد له دائما وبطريقة ما "أن يخترقنا وينتظم بداخلنا."[13] وإضافة إلى ذلك، فإننا نستطيع أن نعرف

متى وكيف يحدث هذا بالضبط. إن ذلك يحدث أثناء تلك الاحتفالات الطقسية المهيبة عندما يجتمع الكل لأداء الطقوس العامة للعشيرة أو القبيلة. وفي هذه الاحتفالات الكبيرة المحفورة في الذاكرة تتأكّد الوحدة مع العشيرة. وفي لحظات الحماس الدافق والعواطف المتأججة يفقد الأفراد وهم يغنون ويرقصون شعورهم بفرديتهم وسط زفرات جمعهم الحاشد، ويطلقون ذواتهم الخاصة، أي ذواتهم الدنيوية، لتغرق في الذات الكبرى الواحدة للعشيرة. وفي قلب هذا التجمعات النابضة فإن الأفراد يمتلئون بأحاسيس ويأتون بأفعال لا يستطيعون البتة أن يشعروا بها أو يفعلوها لوحدهم. إنهم يتخلون عما يميّزهم ليُغرقوا شخصياتهم وهم في غاية الابتهاج في الشخصية العامة التي توحّد العشيرة. وهكذا فهم يتخلون في مثل هذه الطقوس عن أمور الحياة اليومية والرتابة والأنانية ويدخلون لعالم ما هو عظيم وشامل. إنهم يدخلون المجال الجليل للمقدّس.

ويصف دوركايم المشاعر التي تنفجر في وسط انفعال هذه الحفلات الطقسية وصفا حيّا. إنها لحظات ممارسة طقسية مليئة بالطاقة والحماس والابتهاج والبذل بإيثار والشعور التام بالطمأنينة، يقول عنها "يبدو أن الفكرة الدينية قد ولدت وسط هذه الأجواء الاجتماعية الفوّارة ومن هذا الفوران نفسه."[14] وفي مثل هذه اللحظات يترك الناس الأشياء الدنيوية خلفهم ولا يبقى إلا المقدّس.

مغزى الطوطمية

ولقد أحسّ دوركايم حالما قدّم نقطته الأساسية — أي أن عبادة الطوطم هي عبادة المجتمع نفسه لا أكثر ولا أقل — أن كل عناصر مشكلة المجتمع الأسترالي ودينه قد انحلّت. فدور الرمز الطوطمي، مثلا، يبدو الآن واضحا. فهذا الرمز، سواء كان منحوتا على الخشب أو الحجر، هو شيء ملموس ينقل لكل شخص حقيقة أن العشيرة، والتي تستوجب ولاء الجميع، ليست مجرد شيء متخيّل بل شيء حقيقي يفرض نفسه على حياة كل شخص وأفكاره. وفضلا عن ذلك فإن الرمز

الطوطمـي يعكـس فكـرة أن المجتمـع، مثلـه مثـل الرمـز الطوطمـي، شيء ثابـت ودائـم وأنـه يظـل بـؤرة إلهـام حتـى بعـد تـلاشي الانفعـال المصاحـب لاحتفـالات الطقـوس الدينيـة. وإذا تسـاءلنا لمـاذا أصبحـت الحيوانـات والنباتـات أكثـر الطواطـم انتشـارا فـإن أمـر هـذا يتضـح أيضـا. إن العشـيرة لا تريـد أن يكـون رمزهـا شـيئا بعيـدا وغامضـا، إنهـا تحتـاج لـشيء محـدّد وملمـوس وقريـب ويرتبـط ارتباطـا وثيقـا بتجاربهـا اليوميـة. وإذا تسـاءلنا كيـف طـوّرت مثـل هـذه المجتمعـات البُدائيـة أنظمتهـا الفكريـة وأسـاليبها لتنظيـم العـالم وتصنيفـه فإنـه مـن الممكـن رؤيـة هـذا بوضـوح أيضـا. إن غاية الطوطميـة هـي رؤيـة الترابـط بـين الأشـياء والشـبكة المتداخلـة للصـلات التـي تربـط كل فـرد بالآخريـن في العشـيرة وتربـط مجمـوع العشـيرة بالعـالم الطبيعـي وتربـط الأجـزاء المختلفـة للعـالم الطبيعـي بعضهـا ببعـض. وهـذه الرغبـة لاحتضـان كل الأشـياء وربطهـا ببعـض مـن القـوة بحيـث أنهـا تمكّـن الطوطميـة عـلى بُدائيتهـا وبسـاطتها أن تضـع الأسـاس للأنظمـة المعقّـدة للغـة والمنطـق والعلـم التـي تطـوّرت في المراحـل اللاحقـة للحضـارة.

وعندمـا نفهـم المبـدأ الطوطمـي فهـما صحيحـا فإننـا سنسـتطيع أن نفسّر باقـي الديـن أيضـا. وكمثـال عـلى ذلـك مـن الممكـن أن نأخـذ الإيـمان بـالأرواح. إن الطوطميـة توضّـح لنـا كيـف تطـوّرت هـذه المعتقـدات. إن فكـرة الـروح هـي في واقـع الأمـر المبـدأ الطوطمـي وقـد غُـرِس في داخـل كل فـرد. فبـما أن وجـود العشـيرة رهـين فقـط بتفكـير الأفـراد فيهـا بعقولهـم فمـن الطبيعـي أن يعتقـد أفرادهـا أن المبـدأ الطوطمـي ينتـشر بطريقـة مـا في داخـل كل واحـد منهـم. وهكـذا عندمـا ينـشر نفسـه في العشـيرة فـإن ذلـك الجـزء الـذي يمتلكـه كل فـرد يصبـح روحـه المنفصلـة — إنـه "العشـيرة التـي بداخلـه."[15]

ويذهـب دوركايـم إلى أن هـذه الفكـرة "الاجتماعيـة" للـروح توضـح الكثـير عندمـا نفكّـر في المشـكلة الدينيـة (والفلسـفية) القديمـة عـن علاقـة الـروح بالجسـد. فـإن كانـت الـروح هـي فعليـا العشـيرة وقـد تحوّلـت إلى مثـال وتـمّ غرسـها في داخـل النفـس فـإن مهمتهـا تصبـح بهـذه الصفـة مـا يجسّـد للفـرد متطلبـات المجتمـع ومثلـه. إن الـروح هـي ضمـير النفـس، هـي

صوت العشيرة داخل الفرد، وهي المنوط بها جعل كل فرد مدركا لالتزاماته الشخصية تجاه الجماعة. وبالمقابل فإن الجسد يؤكد بالطبيعة رغباته المتمحورة حول الأنا، والتي من الممكن أن تصطدم اصطداما حادّا (وغالبا ما تفعل ذلك) بمتطلبات الحياة الاجتماعية وقيودها. وليس من المستغرب أن الدين نظر دائما لرغبات الجسد بارتياب، إذ أنها تشبع الفرد وتنتمي لمجال الدنيوي بينما أن الدين يؤكد متطلبات ما هو اجتماعي ولذا فهو مقدّس.

ومبدأ خلود الروح هو أيضا نتاج طبيعي للطوطمية. فعندما يتحدث المؤمنون بالطوطمية عن خلود الروح فإنهم يقولون بطريقة أخرى أنه وبينما أن الأفراد يموتون فإن العشيرة تستمر حيّة. وتظهر أرواح السلف كأطراف من ماضي العشيرة الذي استمرّ إلى الحاضر. وما يسترعي الانتباه أن هذه الأرواح كثيرا ما تربط نفسها بالأحياء من أفراد العشيرة بطريقة تعطي كل فرد ما يشبه روحا مزدوجة: "روح في داخلنا أو هي نحن، أما الأخرى [في شكل روح الأسلاف] فهي فوقنا ومهمتها التحكم في الروح الأولي ومساعدتها" في تحقيق واجباتها نحو العشيرة. وبمرور الزمن فإن هذه الأرواح الحارسة تزداد قوة وهيبة. إنها تصبح أكثر أهمية ويتّسع مجال نفوذها وتكتسب بُعْدَ "شخصيات أسطورية ذات رتبة عليا." وباختصار، ومع الصعود التدريجي لمفهوم الروح وخلودها من صلب عبادة المبدأ الطوطمي تبرز، وبمرور الزمن، عبادة الآلهة بدورها من خلود أرواح الأسلاف.

وببروز الآلهة من الطوطمية الأصلية يصل دوركايم أخيرا لمجال الدين بمفهومه التقليدي. ويقرّ بأن ديانة العشيرة قد تطوّرت حتى في أستراليا ووصلت مرحلة أن أصبحت آلهتها عديدة، وهي آلهة لا يرتبط معظمها بالشعائر الصغيرة للعشيرة وإنما بشعائر التكريس القبلية الكبيرة التي يصبح الفتيان والفتيات بموجبها أعضاء مكتملين في مجتمع الكبار.(*)

(*) شعائر التكريس (initiation rites) (وتعرف أيضا بشعائر الانتقال أو الانضمام) هي "(1) الطقوس التي تصاحب الانتقال من حالة أو

إن أفضل طريقة لفهم هذه الآلهة الكبيرة هي في الواقع أن نتصورها كتجسيدات لهذه الوحدات القبلية الواسعة. ونفس الشيء صحيح في حالة تلك السمة المعروفة في حالة الأديان البُدائية والتي نجد نموذجا بيّنا لها في أستراليا، أي الإيمان بإله أعلى يسيطر على كل شيء. ولقد ذهل العلماء المعاصرون عندما وجدوا اعتقادا مثل هذا وسط البشر الأوائل وهو اعتقاد يشبه شبها شديدا الاعتقاد اليهودي والمسيحي في إله خالق وحاكم أخلاقي للعالم. ويقول دوركايم إن فكرة مثل هذا الإله وسط الأستراليين مجرد امتداد طبيعي لنفس نمط التفكير الذي يفسّر الآلهة القبلية. وبزيادة الاتصالات بين القبائل التي قطنت في منطقة معينة وبتبادلها للمعلومات فإنهم بدأوا يفترضون أن ثمة سلف واحد هام يشتركون كلهم في الانتماء إليه، وأن هذا السلف هو الإله الأعلى. ومرتبة هذا الإله جليلة، إلا أنه يدخل الوجود مثله مثل باقي الآلهة — أي كامتداد آخر للمبدأ الطوطمي الأول. وبصرف النظر عن المستوى الذي ننظر إليه فإن العملية التي ينتج عنها الإيمان بالإله قد تركت آثارا واضحة لفعلها. فالآلهة تصدر عن المبدأ الطوطمي أثناء انسرابه التدريجي وسط العشيرة، أولا في الروح، ثم في أسلاف يصبحون أرواحَ عشيرة، ثم أخيرا ما وراء ذلك إلى آلهة عليا وإله أعلى.

الطوطمية والشعائر

يتحوّل الجزء الأخير من كتاب **الصور الأولية** من مسألة المعتقدات ليتناول الجانب الآخر من دين الأستراليين وهو الحفلات الطقوسية. وبهذا الصدد فلابد أن نأخذ في الاعتبار ملاحظة دوركايم السابقة أن

مكانة إلى أخرى. (2) عملية شعائرية يشغل الفرد بموجبها وضعا اجتماعيا جديدا، ويطلق المصطلح عادة على الإجراءات الشعائرية المرتبطة بطقوس المرور أو الانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ والرشد، كما يطلق المصطلح أحيانا على عملية التحاق الفرد بمهنة معينة ...“ مصلح الصالح، **الشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية** (الرياض: دار عالم الكتب)، ص 277–278.

المشاعر والعواطف الدينية لا تنشأ في البداية في لحظات خاصة ولكن في الاحتفالات الجماعية الكبيرة للعشيرة. ويترتب على هذا أن المعتقدات التي نجدها في الطوطمية لا تمثّل أهم ما فيها، وأن هذه الأهمية تنسحب للطقوس. وفي رأي دوركايم أن "العبادة" والتي تحتوي على طقوس جماعية عاطفية وتُعقد في أوقات محدّدة وموقوتة تمثّل لب الحياة المشتركة للعشيرة. وبصرف النظر عن الزمان والمكان الذي تُؤدّي فيه هذه الأعمال التعبدية فإنها تصبح أهم ما يقوم به أهل العشيرة لأنها مقدسة بينما أن كل شيء آخر يدخل في مجال الدنيوي. إن غرضها دوما هو ترقية الشعور بالعشيرة وأن تجعل أفرادها يحسون بأنهم جزء منها وأن تضمن بكل الوسائل انفصالها عن الدنيوي.

وعلى مستوى الممارسة فإن العبادة الطوطمية تنقسم لشكلين رئيسيين، سلبي وإيجابي، بينما يلعب نوع ثالث اسمه "الغفراني" (piacular) دورا مستقلا بموازاة النوعين الأولين. وفي حالة طقوس العبادة السلبية فإن مهمتها الأساسية هي إبعاد المقدس وفصله عن الدنيوي، وتشمل أساسا المحرمات. وهكذا فإن محرمات الأماكن تحمي أماكن مقدسة معينة عادة ما تكون صخورا أو كهوفا. وهي مصدر الاعتقاد الذي ساد في الأديان اللاحقة بأن المعبد يقف على أرض مقدسة أو يحيط بفضاء مقدس. ومن الضروري أيضا تجنب اصطدام المقدس والدنيوي في المجال الزمني. ولذا فإن العبادة السلبية تخصّص أياما معينة للاحتفالات المقدسة. ومن أكثر المحرمات شيوعا في هذه الأيام تحريم أي نشاطات مألوفة من نشاطات الحياة الدنيوية. وهكذا تُحرّم الأعمال ومظاهر الترويح المألوفة، ولا يسمح إلا بالراحة والنشاط المقدّس مثلما هو الحال فيما تفرضه الأديان الأكثر تطورا مثل اليهودية والمسيحية في يومَي السبت والأحد. وإن بدت مثل هذه التشاريع غير مريحة ومزعجة فإن ذلك يجب ألا يثير استغرابنا إذ أن ذلك هو المقصود بالضبط. إن دورها هو أن تجبر كل فرد على ضرورة رفض النفس أو حتى تحمّل الألم من أجل الجماعة. ويواصل دوركايم قائلا إن هذا هو بالضبط السبب الذي يجعل كل الأديان تشير بفخر لفئة معينة هي فئة "النُّسّاك" أو "الزاهدين" الذين يمارسون أشكالا

مفرطة من الحرمان الذاتي. وهذه الفئة تتمتع دائما بالاحترام والتعظيم. فالألم المفرط الذي يعرّضون أنفسهم له وكبحهم لذواتهم ورفضهم للاستمتاع بالجنس وطيب الطعام ومظاهر الترفيه الأخرى كلها تقدّم نموذجا ومثالا أعلى لكل شخص. أنهم يقدّمون نموذجا لما يجب أن يقدّمه كل فرد، على مستوى أقل، من أجل خير العشيرة. ومن غير هذه التضحية بالنفس فإن العشيرة لا تستطيع أن تزدهر أو تستمر.

إن المقدس عادة ما يكون محرّما وهذا هو ما تهدف العبادة السلبية لتحقيقه. ولكن وعندما يكون الزمان والمكان ملائمين وتدخل العشيرة مجال المقدّس فإن وسيلة ذلك هي الطقوس التي تنتمي لما يسميه دوركايم بالعبادة الإيجابية. وبالنسبة للأستراليين فإن الطقس المركزي هو طقس الإنتيشيوما (intichiuma) وهو، كما نذكر، الطقس الذي وجد فيه روبرتسون سمث وفريزر وفرويد شبها غريبا بوجبة العشاء الرباني. ففي بداية كل موسم من مواسم هطول الأمطار يبدأ رجال العشيرة سلسلة من الاحتفالات لضمان ازدهار ونمو طوطمهم. ويبدأون بطقوس حول صخور مقدّسة، وتعقبها فترة نشاط ديني محموم، وبعدها وفي وسط احتفال مهيب فإن الحيوان الطوطمي نفسه يُقبض ويُقتل ويُؤكل في وجبة مقدّسة. ويتساءل دوركايم: لماذا يتم فعل ذلك؟ إن هذا الطقس، كما لاحظ روبرتسون سمث عن حق، هو أقدم شكل لطقس التضحية أو الفداء وقد اكتسب مكانة مركزية في الكثير من الأديان المتأخرة. إن كل شخص بعبادته للطوطم يحتفل بوجوده ويعلن وبشكل عام إخلاصه ووفاءه له. وبالمقابل وعندما يؤكل الطوطم فإن كل فرد يتلقّى من الإله فيضا من القوة الإلهية وتجديدا للحياة الإلهية للروح. ويصف دوركايم ببراعة ذلك بأنه مبادلة مقدّسة. وهكذا فإن من يقومون بالعبادة في طقس الإنتيشيوما يعطون الحياة لإلههم ويعيد الإلهُ الحياةَ لهم.

وعلى مستوى المظهر الخارجي فإننا لا نشك إطلاقا أن طقس الإنتيشيوما الأسترالي طقس ديني خالص — عملية تبادلية بين العشيرة وإلهها. إلا أن الحقيقة الكامنة تحت هذا المظهر الخارجي مختلفة، إذ أن هذا الطقس ليس إلا بمثابة التجديد الاجتماعي لحياة العشيرة. فتحت

المظهر اللاهوتي الخارجي يرقد الأساس الاجتماعي. ويشرح دوركايم ذلك قائلا:

> إن لم يكن المبدأ المقدّس أكثر من المجتمع وقد تم تحويله وتجسيده فسيكون بإمكاننا أن نفسّر الطقس تفسيرا علمانيا واجتماعيا. وفي الواقع فإن الحياة الاجتماعية، مثلها مثل الطقس، تتحرّك في دائرة. فمن ناحية، نجد أن الفرد يحصل على أفضل جزء من نفسه من المجتمع وكلَّ ما يُكْسِبُهُ شخصيةً مميّزة ومكانا خاصا بين الكائنات الأخرى وثقافته الفكرية والأخلاقية ... إلا أن المجتمع من ناحية أخرى يوجد ويعيش في الأفراد ومن خلالهم. فلو انطفأت فكرة المجتمع في عقول الأفراد وتصوراتهم وكفّ الأفراد عن المشاركة في تقاليد وآمال الجماعة فإن المجتمع سيموت. إن بإمكاننا أن نقول عنه ما قلناه للتو عن الألوهية: إنه حقيقي بقدرما يُتاح له مكان في الوعي البشري، وهذا المكان هو كل ما يتفق أن نخلعه عليه. والآن نرى السبب الحقيقي لماذا لا تستطيع الآلهة الاستغناء عمّن يعبدونها بقدرما لا يستطيع هؤلاء أن يستغنوا عن الآلهة. إن السبب هو أن المجتمع، والذي تصبح الآلهة مجرد تعبير رمزي عنه، لا يستطيع الاستغناء عن الأفراد بقدرما أن الأفراد لا يستطيعون الاستغناء عن المجتمع.[16]

نرى في هذه الفقرة الهامة بوضوح كما نرى في أماكن أخرى من **الصور الأولية** الأطروحة المركزية لنظرية دوركايم. إن المعتقدات الدينية والطقوس هي في التحليل الأخير تعابير رمزية للحقائق الاجتماعية. إن عبادة الطوطم هي في الحقيقة تعبير عن الإخلاص للعشيرة، وأكل الطوطم هو في الواقع تأكيد وتعزيز للجماعة وطريقة رمزية يقول كل فرد من خلالها أن العشيرة تظل دائما أهم من الأفراد الذين يشكلونها.

وهكذا فإن الطقوس الطوطمية تتيح لنا أن نفسّر الممارسات الدينية مثلما أتاحت لنا الأفكار الطوطمية أن نفسّر المعتقدات الدينية. ومرة أخرى فإن المفتاح هو مفهوم المجتمع. إن مهمة الطقوس الدينية، والتي تتميّز بأنها أكثر أهمية من المعتقدات، هو أن تتيح مناسبات

للأفـراد ليجـدّدوا عهودهـم للمجتمـع ويذكّـروا أنفسـهم بخشـوع أنهـم يعتمـدون عـلى العشـيرة مثلـما تعتمـد العشـيرة عليهـم. وتقـام الاحتفـالات بالأعيـاد والمناسـبات ليصبـح المجتمـع هـو الشـاغل الأكـبر الـذي يشـغل أذهـان العشـيرة وتُدفـع المشـاغل الشـخصية ومـا يـدور حـول الأنـا للـوراء، حيـث يجـب أن تكـون، لتصبـح مشـاغل ثانويـة.

وبالإضافـة لطقـس الإنتيشـيوما فـإن العبـادة الإيجابيـة تشـمل طقوسـا أخـرى. فهنـاك مثـلا طقـوس محـاكاة شـبيهة بالطقـوس التـي صنّفهـا فريـزر كنـوع مـن السـحر. ففـي طقـوس بعـض العشـائر يقـوم النـاس بتقليـد أصـوات طيورهـم الطوطميـة وهـم يعتقـدون أن ذلـك سـيجعلهم يتناسـلون ويزدهـرون. وفي حـالات أخـرى نـرى مـا يسـميه دوركايـم الطقـوس "التمثيليـة"، أو طقـوسَ تَذَكُّـرٍ، حيـث يقـوم أحـد أفـراد العشـيرة بسـرد أسـطورة جـدّ عظيـم مـن أجـداد العشـيرة لمجموعـة مـن المسـتمعين وذلـك للترويـح عنهـم ووعظهـم. ولكـن حتـى في هـذه الحـالات فـإن الحافـز الضمنـي حافـز اجتماعـي. فسـرد قصـة عـن واحـد مـن الأسـلاف هـو وسـيلة لربـط أفـراد الجماعـة الذيـن عاشـوا في المـاضي بمـن يعيشـون في الحـاضر. ولقـد وقـر في نفـوس النـاس أن بعـض الطقـوس تسـتطيع أن تجعـل الطوطـم يتناسـل بطريقـة سـحرية وذلـك بتأثـير قـوة تلـك الحفـلات الطقسـية وقدرتهـا التـي أثبتتهـا في جَمْـع أفـراد العشـيرة. إن القـوة الاجتماعيـة للطقـوس قـد أدّت للاعتقـاد بأنهـا تمتلـك أيضـا قـوة ماديـة.

الطقوس الغفرانية

وبالإضافـة للعبـادات الإيجابيـة والسـلبية فهنـاك أيضـا طقـوس معينـة هامـة يطلـق عليهـا دوركايـم وصـف "الغفرانيـة". وتتصـل هـذه الطقـوس بالكفّـارات والحِـداد وتقـام دائـما بعـد مـوت شـخص أو وقـوع حـادث مفجـع. ولقـد اعتقـد تايلـر أن الأوائـل أقامـوا مثـل هـذه الطقـوس ليصالحـوا أرواح الموتـى والذيـن أصابهـم الغضـب لأن المـوت أخـذ حياتهـم. إلا أن دوركايـم يقـدّم مـرة أخـرى سـببا اجتماعيـا. ففـي الثقافـات التـي يقـوم فيهـا المعزّون بالنحيـب العـالي ولطـم أنفسـهم بحـزن لا تعـبّر مثـل هـذه الأفعـال عـن مجـرد جيشـان عفـوي. إن هـذه الحـركات حـركات في غايـة المظهريـة

وتُلْزِم التقاليدُ بها كلَّ أفراد العشيرة، حتى الذين لا يعرفون الميت. لماذا؟ لأن موت شخص لا يعني أن الوهن قد أصاب أسرته المباشرة فحسب، وإنما هو فَقْد كل العشيرة وضياع شيء من قوّتها. وفي مثل هذه الأوقات فإن العشيرة تحتاج ومن خلال طقوسها التعبدية أن تتجمّع وتنبعث وتعيد تأكيد نفسها. وفي العصور القديمة فإن الطقوس — من مواكب وبكاء وضرب للصدور — لم تكن موجّهة لأي أرواح أو آلهة، إذ أن الإيمان بهذه الكائنات الغيبية تطوّر فيما بعد وكنتيجة للطقس وذلك لإعطاء العشيرة صورة ذهنية أفضل يتمركز فعلهم حولها. وهكذا، وفي الأصل، لم تكن هناك آلهة توجّه الطقوس، وما كان موجودا هو الطقوس فقط، وبمرور الزمن خلقت هذه الطقوسُ الآلهةَ.

وتُبرز الطقوس الغفرانية طاقة المقدّس ذات الحدّين إذ أنها من الممكن أن تكون كالحة وشيطانية كما أنها من الممكن أن تكون مشرقة وإلهية. فكما أن العبادات الإيجابية هي احتفال العشيرة وهي في قمة حيويتها فرحا وثقة فإن مهمة العبادات الغفرانية هو أن تنقلها عبر مسالكها المظلمة — لحظات الحزن والكارثة والخوف والشك التي من الممكن أن تخيّم على المجتمع في أي مكان أو زمان. وكمثال على نقطة دوركايم لنأخذ حدثا من التاريخ القريب. لن ينسى الأمريكيون الذين كانوا يعيشون في نوفمبر 1963 عندما أغتيل الرئيس جون كيندي الأثَرَ العاطفي الكاسح على الشعب للموكب العظيم والمهيب الذي تحرّك عبر شوارع العاصمة وأعقبته الطقوس المؤلمة للدفن في المقبرة الوطنية. ولقد كان لأولئك الذين شاهدوا التلفزيون في كل مدينة وولاية أن يتصوروا أن الشعب بأكمله قد أصبح أسرة واحدة باكية. إن مفهوم دوركايم للطقس الغفراني يشرح لنا شرحا كافيا لماذا يحدث ذلك. إن طقوس الدين تعكس وتعزّز مِزاج المجتمع مهما كان ذلك المِزاج.

خلاصة

يؤكد دوركايم أن تحليله لو كان صحيحا فإن هناك الكثير الذي من الممكن أن نتعلمه من عشائر الأوائل في أستراليا. فعندما ننظر لطوطمية قبائلهم وعشائرهم فإننا نرى أمامنا وبوضوح كل "الصور الأولية"

الحقيقية للحياة الدينية: الفصل بين المقدّس والدنيوي، الأفكار المتعلقة بالأرواح، بدايات الكائنات الأسطورية والآلهة، ومجموعة مكتملة من الطقوس، بما في ذلك تلك المتعلقة بالتحريم، والاحتفال، والمحاكاة، والتذكّر، والحزن. واستنادا على هذه اللبنات فمن الممكن بناء نظرية قابلة للتطبيق عبر التاريخ وعبر الثقافات لتفسير السلوك الديني بكل أشكاله وأينما وجدناه. وحسب نظرية دوركايم فإننا عندما نبحث عن الأسباب الحاسمة للأديان — كل الأديان — فإننا سنجد دائما أنها اجتماعية. ورغم أن العثور عليها صعب في الأديان الكبيرة والسائدة في العالم إلا أنها على التحقيق موجودة في تراث هذه الأديان المعقّد مثلما هي موجودة في أبسط أشكال الطوطمية. وسواء نظرنا شرقا أم غربا، قديما أم حديثا، فسنجد أن العقائد والطقوس تعبّر دائما عن احتياجات المجتمع وندائه المستمر لكل أعضائه أن يفكروا أولا في الجماعة وأن يستشعروا أهميتها ويحسوا بقوتها وأن يضحوا بمتعهم الشخصية من أجل خيرها الدائم. وحسب ذلك فإن دور الدين ليس تقديم دعاوَى عن "العالم الخارجي" أو إخبارنا عن خالق العالم أو عن وجود إله أو حياة بعد الموت. لقد اضطر الدين في كل هذه المواضيع، والتي اعتقد الناس يوما أنها مواضيع مشروعة للأديان، أن يتنازل للعلم، وهو نظام فكري أكثر صِحّة وساعد الدين في واقع الأمر على بنائه. إن الغرض الحقيقي للدين ليس عقليا وإنما هو اجتماعي. إن الدين يقوم بوظيفة الحامل للمشاعر الاجتماعية الذي يقدّم الرموز والطقوس التي تمكّن الناس من التعبير عن المشاعر العميقة التي تربطهم بمجتمعاتهم. وطالما أن الدين يحقّق ذلك فإن الدين، أو شيئا بديلا له، سيظل دائما معنا، لأنه سيظل ثابت القدمين على أرضه الحقيقية والطبيعية ليحافظ على "روح المجتمع" نفسها ويحميها.

تحليل

في تتّبعنا لمعالجة دوركايم للدين كان بالطبع لابد من إسقاط بعض التفاصيل إلا أن الخطوط العامة لنظريته يجب أن تكون الآن واضحة

وضوحا معقولا. لقد أثار كتاب **الصور الأولية** منذ لحظة نشره الاهتمام، وخاصة في فرنسا حيث كان لدوركايم زملاء وتلاميذ مالوا للنظر للدين من خلال عدسة علم الاجتماع.

ولقد كان ثمة تقدير واسع لأصالة دوركايم حتى فيما وراء فرنسا. ففي بريطانيا تشكّلت دراسة علم الإنسان بتأثيره وكان الحال كذلك في المجال الجديد لعلم النفس الاجتماعي في الولايات المتحدة حيث تبنى ممثلون بارزون مثل جورج هيربرت ميد (George Herbert Mead) وشارلس هورتون كُولي (Charles Horton Cooley) أفكاره في برامجهم البحثية. ونرى بصمات دوركايم أيضا في دراسات رائدة للدين مثل كتاب وليام لويد ورنر (William Lloyd Warner) الموسوم **أسرة الإله** (1959)،[*] والذي يبحث في قوة الرمزية المسيحية في المجتمعات المسيحية، وتحليلات عالم الاجتماع المعاصر روبرت بيلا (Robert Bellah) للدين والمجتمع في كل من الولايات المتحدة واليابان. ومن الواضح أن فكر دوركايم لا يزال يكسب وسط العاملين في حقل الدراسات الاجتماعية معجبين جددا ويفتح مسالك بحثية جديدة.

لماذا كل هذا التقدير؟ إن الإجابة على هذه السؤال تكمن جزئيا في حقيقة أن دوركايم، مثله مثل فرويد، مفكر واسع الاهتمامات. إنه يجد في علم الاجتماع طريقة جديدة لفهم كل مظاهر السلوك البشري تقريبا — ليس الدين فحسب وإنما أيضا العلم والفلسفة والتاريخ والأخلاق والتعليم والسياسة وعلم النفس. وعلاوة على ذلك وعندما يتعلق الأمر تحديدا بالدين فإن تحليلاته تفتح الباب لأفكار وتطبيقات جديدة. ومن بين هذه فإن أربعة على الأقل تستحق التنويه هنا.

١. الدين والمجتمع

كما رأينا في كل نقاشنا هذا فإن الفكرة المركزية لدوركايم تكمن في دعواه أن "الدين شيء اجتماعي للغاية."[17] ويقول مؤكدا إننا كأفراد ورغم أننا

(*)

The Family of God.

نختار في حياتنا فإن اختياراتنا تتم في إطار اجتماعي "معطى" قد وجدنا أنفسنا فيه منذ يوم ولادتنا. "إننا نتحدث لغة لم نبدعها، ونستعمل أدوات لم نخترعها، ونستدعي حقوقا لم نؤسسها، إن كنزا من المعرفة ينتقل من جيل إلى جيل من غير أن يكون قد جمعه بنفسه."[18] إن الدين في كل المجتمعات هو أقيم النفائس في ذلك الكنز الاجتماعي. إنه يخدم المجتمع بتقديمه لكلٍّ فردٍ من مهده للحده الأفكارَ والطقوسَ والمشاعرَ التي تهدي حياته في المجتمع. إن النقاشات في ظرفنا الحالي حول "الأثر الاجتماعي" على الدين والعكس قد أصبحت متكرّرة وأضحت أمرا يقبله الحسّ السليم، فالكل يتحدّث بهذه اللغة. ولكن وحتى ندرك تميّز هذه النظرة فما علينا إلا أن نتذكر كيف كتب تايلر عن الدين قبل نصف قرن فقط من دوركايم. فعندما تحدّث عن الدين البُدائي فإنه لا يتحدّث إلا عن "فيلسوف متوحّش" واحد يفكّر لوحده حول الروح والآلهة إلى نهاية الشوط. وينطبق نفس الأمر على فرويد، فهو، رغم إدراكه لدور الأسرة والمجتمع، يركّز أساسا على شخصية الفرد. إلا أن نظرة دوركايم تختلف اختلافا بائنا. فهو لم يكن المفكر الأول أو الوحيد الذي رأى قوة "الاجتماعي" في حياة البشر، ولكن ما ميّزه كان إدراكه للدور الشامل للاجتماعي ودفعه ليحتلّ مكان الصدارة البحثية.

2. المنهج العلمي

يفخر دوركايم شديدا بأنه علمي. فهو يريد، مثله مثل المنظّرين السابقين، أن يقوم بجمع المادة ومقارنتها وتصنيفها وأن يصِل لتعميمات أو قوانين لتفسير مادته. وهو يتبنّى أيضا التطور الاجتماعي، وإن كان ذلك في نطاق محدود. إنه يفترض أن المجتمعات البشرية تتطوّر من الأولي للمعقّد، ويوافق أن أفضل نقطة بداية هي الثقافات البسيطة — أي بمن يسمون بالبدائيين. إلا أنه بالطبع لا يحب فكرة مخطط واسع للتقدم البشري. رفض هذه الفكرة إلى حد كبير عندما صادفها في فلسفة كونت. ولقد رفض أيضا صيغة فريزر التي تقدم صورة للبشرية وهي تتقدّم حثيثا من السحر للدين فالعلم. وأصرّ في معرِض اعتراضه على

علماء الإنسان البريطانيين أن المنهج المقارن يجب ألا يستخدم لاختيار العادات والمعتقدات اختيارا عرضيا من مختلف أنحاء العالم لترتيبها، بعد انتزاعها من سياقها، في مخطط للتقدّم التاريخي تم تحديده سلفا. إن مثل هذا النهج لن ينجح. إن ما يجب أن نفعله — وكتاب **الصور الأولية** نموذج على هذا — هو أن نركّز على مجتمع واحد وأن ندرسه دراسة متأنية ونهتم بالتفاصيل. ولا يجوز للمنظّرين أن يقوموا بإجراء مقارنات محدودة بمجتمعات أخرى إلا بعد إنجاز هذا العمل المتأني، وحتى في هذه الحالات لابد أن تكون هذه المجتمعات مجتمعات من نفس النوع. ويؤكد دوركايم أن العلم الحقيقي ينمو ببطء — من عينات قليلة يتم فحصها بعناية وليس من عينات عديدة تم جمعها بعجلة.

ولقد لاقت هذه النقطة الهامة في منهج دوركايم الترحيب في سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى في مجال علم الإنسان، خاصة في بريطانيا وأمريكا. وقد تحمّس لها في إنجلترا بشكل خاص كل من المنظّر الاجتماعي ألفريد رادكلف براون (Alfred Radcliffe-Brown) وعالم الإنسان برونِسْواف مالِنوفسكي (Bronislaw Malinowski) الذي كتب عن الدين ومظاهر أخرى من مظاهر الثقافات البدائية في جنوب المحيط الهادىء. ولقد أصبح هذا المبدأ لفحص مجتمع واحد فقط وبعمق قبل عقد المقارنات مبدأ مقبولا قبولا واسعا الآن في العلوم الاجتماعية، مما قضى على ما يبدو قضاء مُبْرَما على الطموحات الكبيرة لتايلر وفريزر وأقرانهم من عصر المدرسة الفكتورية القديمة لعلم الإنسان.

3. الطقوس والمعتقدات

ويفترق دوركايم أيضا عن تايلر وفريزر في المسألة المتعلقة بالعلاقة بين الطقوس الدينية والمعتقدات. فحسب نزعتهم "الذهنية" فإن المعتقدات والأفكار عن العالم تمثّل العناصر الأولية في الحياة الدينية. أما الممارسات الدينية — أي العادات والطقوس — فهي ثانوية، إنها تنبع من المعتقدات وتعتمد عليها. وكما لاحظنا وحسب هذه النظرة فإن ممارسة البدائيين

الذيـن يدفنـون الخـدّام مـع ملوكهـم تنبـع مـن الاعتقـاد بـأن روح الملـك تحتـاج لـروح الخـدّام لمسـاعدتها في العـالم الآخـر. ومـن الناحيـة المنطقيـة فـإن العقيـدة تـأتي بعـد الطقـوس وأن بإمكاننـا القـول إن الفكـرة هـي سـبب الممارسـة. أمـا تفكـير دوركايـم فإنـه يقـدّم الفكـرة العكسـية بالضبـط. ففـي رأيـه أن طقـوس الديـن هـي صاحبـة الأولويـة وهـي دائـما الأسـاس الـذي يخلـق في واقـع الأمـر المعتقـدات التـي تصاحـب الطقـوس. ويقـول إن كان هنـاك شيء ''خالـد'' بشـأن الديـن فهـو يكمـن في حاجـة المجتمـع المسـتمرة للطقـوس — لتلـك النشـاطات الاحتفاليـة المتصلـة التـي يجـدّد فيهـا المجتمع نفسـه ويقـدّم هباتـه ونـذوره. وتذكّـر هذه الطقـوس النـاس بـأن الجماعة ذات أهميـة تعلـو عـلى الفـرد الواحـد. وبالمقارنـة، فـإن المعتقـدات غـير خالـدة. فبينـما بقيـت الوظيفـة الاجتماعيـة للطقـوس الدينيـة ثابتـة نجـد أن المحتـوى الفكـري للمعتقـدات الدينيـة ظـلّ دائـما متغـيرا. إن المعتقـدات هـي ''الجانـب التأمـلي'' مـن الديـن. فهـي تفيدنـا في تمييـز المسـيحي عـن اليهـودي عـن الهنـدوسي إلا أن الأفـكار المحـدّدة التـي تؤكّـد عليهـا ليسـت بـذات أهميـة. إن الأفـكار تتغـير دائـما مـن ديـن لديـن وحتـى مـن عـصر لعـصر في نفـس الديـن. إلا أن الحاجـة للطقـوس تبقـى دائـما لأنهـا تمثّـل المصـدر الحقيقـي للوحـدة الاجتماعيـة. إنهـا الربـاط الحقيقـي الـذي يربـط كل المجتمعـات ومـا يكشـف عـن المعنـى الحقيقـي للديـن.

4. التفسير الوظيفي

إن مسـألة الطقـوس تأخذنـا لقلـب نظريـة دوركايـم: التفسـير الوظيفـي للديـن. رأى دوركايـم نفسـه، مثـل فرويـد، كمنظّـر لا يقـدّم فقـط نظريـة مختلفـة وأنـما نظريـة تختلـف **نوعيـا** عـما سـبقها مـن نظريـات. رأى أن تفسـيره للديـن يذهـب أبعـد ليكشـف عـما وراء الظاهـر. فتايلـر وفريـزر يحـاولان تفسـير الديـن كـما هـو ظاهـر، إنهـما يأخـذان معتقـدات المتدينـين كـما تبـدو ثـم يسـألان بعـد ذلـك كيـف تفسّـر هـذه المعتقـدات حياتهـم وأعمالهـم. وحسـب هـذا المنحـى الفكـري فـإن الأفـكار والمعتقـدات — مـا يسـميه دوركايـم بالجانـب التأمـلي مـن الديـن — هـي المفتـاح الـذي يفسّـر باقـي

الثقافات. وهكذا ففي نظر أتباع تايلر يصبح الطقس البدائي مفهوما عندما نعرف أن الهندي صانع المطر يعتقد أن محاكاة الرعد من الممكن أن تثير عاصفة وتبعث الأمطار لحقله. إن مبدأ المحاكاة ربما يبدو لنا تخريفا إلا أنه ليس كذلك في نظر من يمارسه، وهو يفسّر لماذا يسلك هذا السلوك الغريب. وأسوة بفرويد، أراد دوركايم أن يطرح سؤالا آخر: إن كنّا نتفق أن هذه المعتقدات تخريفية فلماذا يؤمن الناس بها؟ فحتى إن كانت مثل هذه الأفكار خرافات سخيفة، إلا أنها لا تموت بسهولة. لماذا تعيش؟

يرى دوركايم أن الإجابة على هذه المعضلة لا توجد إلا في مكان واحد: ليس في محتوى المعتقدات وليس فيما تدعيه عن الآلهة أو العالم ولكن في **وظيفتها — فيما تؤديه**، اجتماعيا للذين يعيشون حياتهم على هديها. إن الطبيعة الحقيقية للدين لا تكمن في السطح وإنما فيما يوجد تحته. وكما يوضح نموذج الأديان الطوطمية فإن القيمة الأساسية للدين تكمن في الطقوس التي تلهم إخلاص الأفراد للجماعة وتجدّده. وعندها فإن هذه الطقوس تخلق، فيما يشبه الفكرة اللاحقة، الحاجة لنوع من الرمزية التي تأخذ شكل أفكار عن الأرواح والآلهة. وعلاوة على ذلك فإن كان المجتمع حقيقةً يحتاج لمثل هذه الطقوس ليستمر ويزدهر فإن ما يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع من غير دين أو شيء شبيه به يسدّ فراغَه. وهكذا وحتى عندما يرى البعض أن أفكار الدين باطلة وتخريفية فإن السلوك الديني يستطيع أن يظلّ في غاية الحيوية في المجتمع الذي يساعد على مساندته. إن الأفكار الدينية من الممكن أن تتعرض للتشكيك إلا أن الطقوس الدينية، أو شيئا شبيها بها كل الشبه، لابد أن يبقى. إن المجتمع لا يمكن أن يوجد بلا طقوس، ومن هنا يجيء استمرار الدين.

نقد

لا شك أن منحى دوركايم الاجتماعي القوي يقدّم لنا نظرية في غاية الأصالة والجاذبية. فعلى عكس أرواحية تايلر فهي نظرية تدّعي أنها تشرح كيف تتمدّد جذور السلوك الديني بما يتجاوز مجرد الحاجة الفكرية لتفسير العالم. وعلى عكس نظرية فرويد عن الشخصية فإنها تفهم القدرة التشكيلية للبنيات الاجتماعية بكل أبعادها عندما يعتبر الناس بعض الأشياء مقدسة وغيرها دنيوية. ورغم أن نظرية دوركايم ذات الطموح الاجتماعي تبدو قوية فيما يتعلّق بهذه الجوانب إلا أنها تكشف عن جوانب ضعف ملحوظة في جوانب أخرى. ولقد لاحظ المستعرضون الأوائل لكتاب **الصور الأولية** وفي وقته بعض هذه الصعوبات ولم يتردد المزيد من الناقدين أخيرا من إضافة المزيد من الانتقادات. وتنحو الانتقادات للتمحور حول ثلاث مسائل رئيسية: افتراضات دوركايم عن طبيعة الدين، وبرهانه الأسترالي، وخلاصاته "الاختزالية". دعنا نتناول هذه المسائل بترتيبها.

1. الافتراض

يعتمد الكثير في حالة دوركايم، كما هو الأمر في حالة المنظِّرين الآخرين الذي نتناولهم هنا، على ما وصفه المفكّر الإغريقي أرخميدس (Archimedes) بالمكان الذي "أقف فيه" عند بداية القضية. لننظر مثلا لما يتعلق بهذه القضية وتعريف الدين في الصفحات الافتتاحية لكتاب **الصور الأولية**. إن الدين، حسبما يرد، يقوم على التفرقة الأساسية التي تقيمها كل المجتمعات بين المقدّس والدنيوي. إن الغرض الأساسي للطقوس الدينية يتعلق بالمقدّس والذي لابد من فصله عن الدنيوي. وبالإضافة لذلك فإن المقدّس يرتبط دائما بالأحداث الاجتماعية الكبيرة للعشيرة بينما أن الدنيوي هو مجال الأمور الخاصة. ويمثّل هذا التصوّر الأساسي القاعدة التي يقيم عليها دوركايم بناءه النظري المهيب.

ولكننا عندما ننظر بتمعّن فسنجد أن الدور المحوري لهذا التعريف في النظرية يثير مشكلة. فإن كان دوركايم يتصوّر منذ بداية النقاش

أن المقدّس هو الاجتماعي أليس من السهل — وفي الواقع من السهل للغاية — أن نَخْلُص إلى أن الدين ليس إلا تعبيرا عن الحاجيات الاجتماعية. وهكذا يبدو أن رحلة البحث تبدأ في نفس المكان الذي يريد دوركايم أن يصل إليه. إنه يكتب أن المقدّس هو الاجتماعي وأن الديني هو المقدّس وبذا فإن الديني هو الاجتماعي. ولابد من الإشارة إلى أن دوركايم ليس بالمنظّر الوحيد الذي ينحو منطقه لهذا النوع من الاستدارة. لقد رأينا شيئا شبيها بذلك عند فرويد وهناك مفكرون آخرون يميلون لتقديم تعريفات تنسجم بسهولة مع النظريات التي يودون الدفاع عنها. إلا أن طريقة دوركايم تثير من الناحية المنطقية بعض القلق لانه يبدأ تحليله قريبا جدا من النقطة التي يجب أن ينتهي عندها.

وهذه النقطة تصبح أكثر إقلاقا عندما نضع في اعتبارنا رفض دوركايم السريع للتعريفات الأخرى. فهو يقول لنا مثلا إننا لا نستطيع تعريف الدين كإيمان بمجال الغيب لأن بُدائيي العالم رغم تدينهم الظاهر لا يملكون مثل هذا التصور. فكل الأحداث في نظرهم واحدة، إذ لا يوجد مجال غيبي منفصل عن الطبيعي؛ لا يوجد إلا المقدّس والاجتماعي والذي يميزونه عن الدنيوي والشخصي. إلا أن أكثر من باحث أكّد، في زمن دوركايم ومنذ عصره، وبين أيديهم الدليل، أن الأمر ليس كذلك. إن البدائيين ربما لا يملكون مفهوما مطابقا لمفهومنا عن الغيب إلا أنهم يؤمنون بأفكار عن أنماط من الأحداث الغامضة والمدهشة تشبه تصوراتنا الحديثة. وفي نفس الوقت فإن مما يثير اندهاشنا أن الكثيرين منهم لا يفصلون في كل الحالات المقدّس عن الدنيوي، خاصة بالطريقة القطعية التي يقول بها دوركايم. إن مثل هذه الاعتبارات، والتي تصبُّ في مصلحة مفاهيم أكثر تقليدية للدين وضد تصوّر دوركايم، ربما كان من الممكن طرحها جانبا إن كانت القضايا مثل الغيب والمقدّس قضايا ثانوية. إلا أنها بكل أسف ليست بقضايا ثانوية. إن اختيار دوركايم للتعريفات في غاية المركزية لمجموع خطته التفسيرية. إنها لا تصادفنا في أطراف النظرية حيث من الممكن إجراء تعديلات من غير خسارة، ولكنها تقف في الواجهة وفي قلب النظرية.

2. البرهان

يذهب دوركايم إلى أن المزيّة الكبرى لدراسته، والتي تجعلها مختلفة عن دراسات المنظّرين السابقين، تكمن في إصراره على دراسة نوع واحد من الثقافات، أي مجتمعات السكان الأصليين في أستراليا، وتفسير الدين على ضوء ذلك السياق. وهو يعتمد على التقارير الإثنوغرافية (أو العِرقية الوصفية) لسبنسر وقِلَن ذات القبول الواسع، بالإضافة لتقارير أخرى كتبها مراقبون عايشوا هذه المجتمعات، ويؤسس نظريته بكاملها على البرهان الذي يقدمونه. إن القيمة العلمية لمثل هذا النهج واضحة ولا خلاف عليها — إلا أن ضعفها أيضا واضح. فإن ظهر من الأسباب ما يجعلنا نتشكّك في قيمة هذه التقارير أو قراءة دوركايم لها فما الذي يبقي من نظريته وهي المرتبطة هذا الارتباط الوثيق بهذا البرهان الأسترالي؟ ولقد أثار بعض من علّقوا مبكّرا على **الصور الأولية** هذه النقطة وبقوة. وكان أحد هؤلاء عالم اجتماع اسمه قاستون رتشارد (Gaston Richard) سبق له أن عمل مع دوركايم. ولقد قام بدراسة متأنية للتقارير الأسترالية وأوضح كيف أنه، وفي أماكن عديدة، من الممكن قراءة البرهان لإثبات عكس ما خَلَص إليه دوركايم. ولقد ادّعى رتشارد أيضا، وإلى درجة مقنعة، أن دوركايم كان قد ركّب أغلب نظريته حتى من قبل أن ينظر للتقارير الأسترالية.[19] ويتشكّك نقاد آخرون الآن حتى في التقارير الأسترالية وعما إن كانت دقيقة كل الدقة.[20] ولعل أقسى كلمات عن هذا الموضوع جاءت من أرنولد فان قينيب (Arnold van Gennep)، عالم الإنسان الهولندي الشهير والمتخصص في أفريقيا. كتب في عرض حاد اللغة ظهر بعيد صدور **الصور الأولية** قائلا: "إن مجموع تحليله للمادة الأسترالية سيُرفض رفضا تاما في غضون عشرة أعوام." وأضاف أن تحليله قد استند على "أكثر مجموعة حقائق إثنوقرافية مختلة قابلتني."[21] ولقد أثبتت هذه الكلمات جزئيا صِحة تكهنها. والحال اليوم هو أن قدرا كبيرا من براهين دوركايم وأغلب التفاسير التي قدّمها للطوطمية كجزء من نظريته قد أصبحت مرفوضة رفضا واسعا.[22]

3. الاختزالية

مثلما أن الوظيفية النفسية تمثّل حجر الزاوية في النظرية الفرويدية فإن الوظيفية الاجتماعية تمثّل مفتاح منهج دوركايم التفسيري. وإلى حد فإن قيمة مثل هذا النهج تبدو بالطبع غير قابلة للتشكيك. فمن الذي يستطيع حقيقة أن يشكّ أن المعتقدات والطقوس الدينية، عندما نتجاوز سطحها، غالبا ما تحقّق أغراضا اجتماعية ربما لا يدركها حتى المؤمنون أنفسهم؟ من الذي يريد أن ينكر أن طقس قُدَّاس أرواح الموتى عند أتقياء الكاثوليك والذي هو في ظاهره دعوة للإله لتخليص أرواح الموتى من الجحيم هو أيضا وتحت هذا السطح طقسٌ مؤثِّر لتحقيق تضامن الجماعة وتجدّدها؟ إن مثل هذه القراءات الوظيفية للدين تبدو في غاية الطبيعية والاتساق إلى حد أنه لم يعد من المحتمل أن يخالفها أحد.

ولكن وحتى عندما يتفق الجميع بشكل عام أن الدين والمجتمع يرتبطان ببعضهما وظيفيا وحتى لو قلنا إنه ارتباط لا انفصام له فلابد لنا أن نتساءل كيف تعمل هذه العلاقة. في معالجته لهذه المسألة نجد أن دوركايم يدّعي غالبا وباستمرار أن المجتمع هو الذي يحدِّد وأن الدين هو الذي يتمّ تحديده. فالمجتمع يحكُم، والدين يعكس. وفي كل حالة من الحالات الأسترالية ينظر إليها يصرّ أن المجتمع يشكّل الطقوس والمعتقدات الدينية تشكيلا حاسما بينما أنه يبدو أن المعتقدات الدينية لا تستطيع أن تفعل العكس. وفي كل حالة يتم تذكيرنا أن البنية الاجتماعية هي دائما الحقيقة بينما أن الدين مجرد مظهر. ويبدو أنه من المعقول أن نتساءل على الأقل لماذا يكون الوضع هكذا؟ فهناك فرق بين أن نقول إن الدين له **أيضا** وظيفة اجتماعية **بالإضافة** لدعاواه وأغراضه الأخرى وبين أن نقول إن وظيفة الدين هي الوظيفة الاجتماعية **فقط**. وكما رأينا في حالة فرويد أن "الاختزال" هو اللفظ النظري لهذا النوع القطعي من التفسير الوظيفي. ففرويد يفسّر الدين باعتباره "ليس إلا" مظهرا خارجيا، أي مجموعة من الأعراض العُصابية التي ولّدتها صدمة نفسية كامنة. وخطة دوركايم شبيهة بذلك، إذ أنه يفسّر الدين باعتباره الرَّغْوة الظاهرية — الكلمة التي يستخدمها في الواقع هي

"الفوران" (effervescence) — التي يُحدثها الواقع الاجتماعي التحتي. وهو يختلف عن فرويد بالطبع في أنه لا يميل للحكم على الدين حكما سلبيا بناءً على هذه النظرة. يعتبر فرويد الدين علامة من علامات المرض وعَرَضا من أعراض الاختلال النفسي. إلا أن دوركايم لم يكن متأكدا من ذلك، فقد رأى أنه حتى عندما تكون معتقدات الدين باطلة فربما تكون في بعض المجتمعات علامة صِحّة اجتماعية.

ورغم هذا الفرق فإن نظرية دوركايم لا تختلف عن نظرية فرويد في أنها ذات قالب وظيفي اختزالي قطعي، إذ أن غرضه هو "اختزال" الدين لشيء يختلف عن مظهره. وبينما أن التفسيرات الوظيفية أثبتت قيمتها على مدى السنوات إلا أن الأمر مختلف عندما ننظر لهذه الصيغ الاختزالية للوظيفية — الأمر الذي قاد لانقسام حاد وسط المنظّرين اليوم. فالبعض يثني على هذه المداخل ويرى في النظريات الاختزالية النموذج المطلوب لمنهج علمي قوي،[23] بينما يرى آخرون أن هذه النظريات ذات بعد واحد وأنها مضلِّلة.[24] وبهذا الصدد فإنه ليس من المستغرب أن أغلب المؤمنين بالأديان لا يقبلون عامة بالنظريات الاختزالية لفرويد ودوركايم. ويرى المؤمنون أن هذه المداخل، على ما تقدمه من أفكار حول بعض جوانب الاعتقاد، تعجز ببساطة عن فهم الدين وما يكمن في عمقه. ولكن وحتى بهذه الصفة فإن آراء فرويد ودوركايم ربما تبدو أقل إيلاما لآذان المتدينين من تلك التي عبّر عنها وبزمن قبلهما الفيلسوف الألماني الاشتراكي كارل ماركس (Karl Marx) والذي قدّم نظرية من أكثر النظريات الاختزالية محاربةً وعداءً للدين، وهي ما سنتناوله في معالجتنا القادمة.

هوامش

(*) هذه ترجمة للفصل الثالث من الطبعة الثانية لكتاب:

Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2006)

ترجمة محمد محمود.

(1)

Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, tr. Joseph Ward Swain (New York: The Macmillan Company, 1915), p. 419.

(2) إن دوركايم لم يكن بالطبع الوحيد الذي ساهم في "الثورة الاجتماعية" في التفكير الحديث. حول تأثير دوركايم انظر

Albert Salomon, "Some Aspects of the Legacy of Durheim," in Kurt H. Wolff, ed., *Essays on Sociology and Philosophy: Durkheim, et al. with Appraisals of His Life and Thought* (New York: Harper Torchbooks, [1960] 1964), pp. 247–66.

(3) السيرة الموثوق بها عن حياة دوركايم هي كتاب

Steven Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (New York: Harper and Row, 1972).

لدراسة ممتازة وعميقة عن فكر دوركايم انظر

W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).

(4) لتقييم دوركايم نفسه للتراث الاجتماعي الفرنسي الذي انتمي له انظر

"Sociolgy in France in the Nineteenth Century," tr. by Mark Traugott, in Robert N. Bellah, ed., *Émile Durkheim: Morality and Society: Selected Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 3–22.

(5) عن دوركايم كمنظِّر سياسي انظر

Steve Fenton, *Durkheim and Modern Sociology* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1984), pp. 81–115.

(6) انظر

Ernest Wallwork, *Durkheim: Morality and Milieu* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).

(7)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 47.

حول أهمية هذا التمييز انظر

Robert Nisbet, *The Sociology of Émile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974), pp. 172–76.

(8)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 47.

(9)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 44.

(10)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 168.

(11)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 188.

(12)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 206.

عن هذا الربط الهام بين العشيرة والطوطم ورمز الطوطم وقدسية كل واحد منها انظر

Anthony Giddens, *Émile Durkheim* (New York: Viking Press, 1978), p. 94.

(13)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 209.

(14)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 218–19.

(15)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 249.

(16)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 347.

(17)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 10.

(18)

Durkheim, *Elementary Forms*, p. 212.

(19)

“Dogmatic Atheism in the Sociology of Religion,” in W. S. F. Pickering, ed., *Durkheim on Religion*, tr. by Jacqueline Redding (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), pp. 228–76; first published in *Revue d’histoire et de philosophie religieuse* (1923).

(20)

W. E. H. Stanner, “Reflections on Durkheim and aboriginal Religion,” in Pickering, ed., *Durkheim and Religion*, pp. 277–303.

(21)

Arnold van Gennep, review of *The Elementary Forms of Religious Life*, in Pickering, ed., Durkheim and Religion, pp. 205–208; first published in Mercure de France (1913).

(22) انظر خاصة

Stanner, “Reflections on Durkheim and aboriginal Religion,” and A. A. Goldenweiser, review of *The Elementary Forms of Religious Life*, both in Pickering, ed., *Durkheim and*

Religion, pp. 277–303, 209–27. Goldenweiser's article was first published in American Anthropologist (1915).

(23) انظر مثلا كتابات دونالد ويبه (Donald Wiebe)، خاصة

"The Failure of Nerve in the Acadeic Study of Religion," *Studies in Religion* 13 (1984): 401–22;

وأيضا الأعمال التالية التي كتبها روبرت سيقال (Robert Segal)

"In Defense of Reductionism," *Journal of the Amerrican Academy of Religion* 51 (March 1983): 97–124; *Religion and the Social Sciencs: Essays on the Confrontation* (Atlanta: Scholars Press, 1989); and *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue*, Toronto Studies in Religion (New York: Peter Lang, 1992).

(24)

Daniel L. Pals, "Is Religion a Sui Generis Phenomenon?" *Journal of the American Academy of Religion* 55, 2 (1987): 260–82.